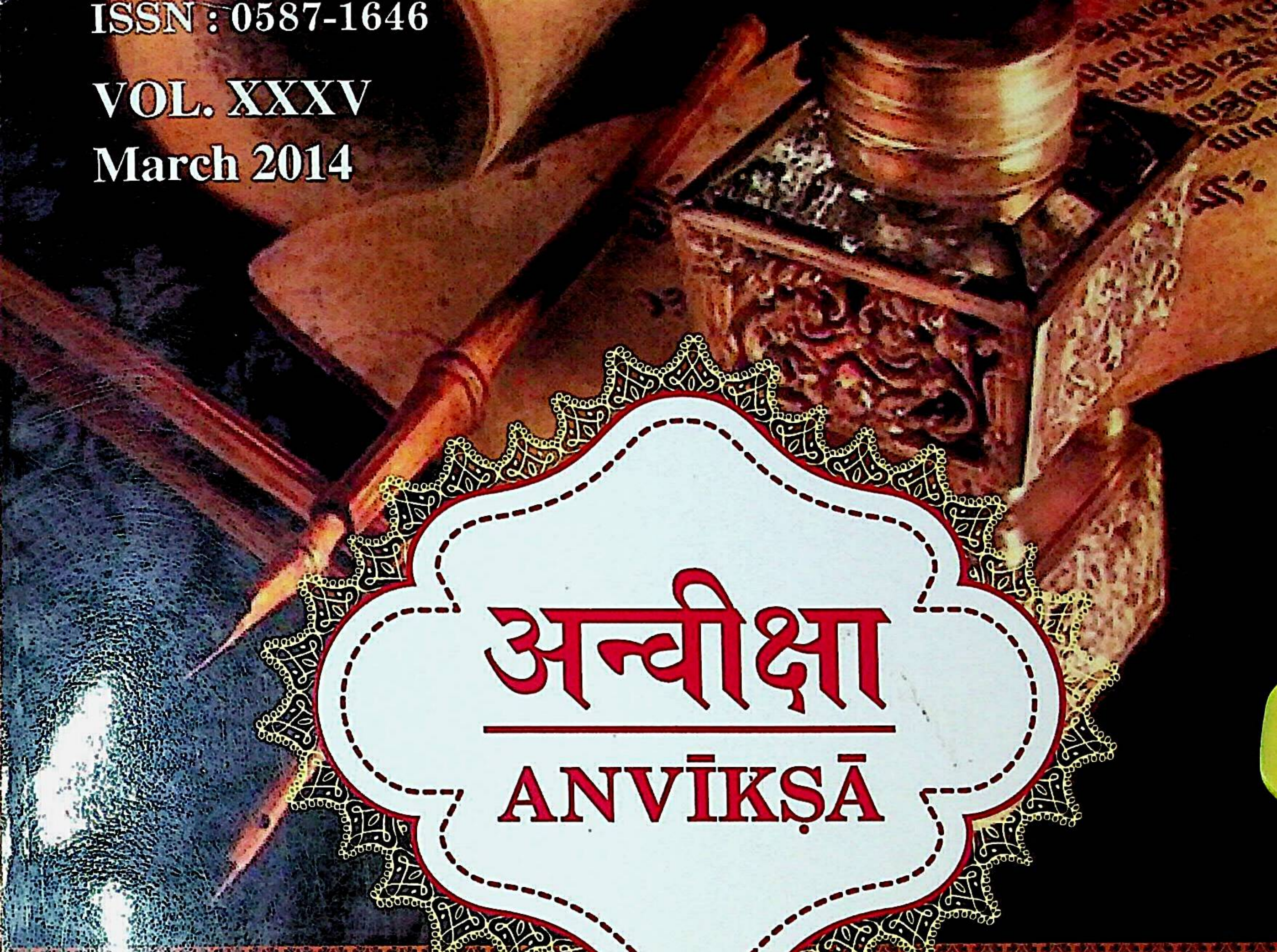
ISSN : 0587-1646
VOL. XXXV
March 2014



अन्वीक्षा

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
(REFEREED JOURNAL)

General Editor
Dr. Tapan Sankar Bhattacharyya

JADAVPUR UNIVERSITY, KOLKATA - 700 032

ISSN 0587-1646

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT

(REFEREED JOURNAL)

VOL. XXXV

General Editor

Dr. Tapan Sankar Bhattacharyya

JADAVPUR UNIVERSITY

KOLKATA - 700 032

MARCH, 2014

EDITORIAL BOARD

DR. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA (General Editor)
PROFESSOR RITA CHATTOPADHYAY
PROFESSOR BIJOYA GOSWAMI
PROFESSOR PRADYOT KUMAR DATTA
PROFESSOR DEBARCHANA SARKAR

Price - Rs. 100.00

Published by Registrar, Jadavpur University, Kolkata-700 032.
Printed by Abhinava Mudrani, Kolkata-700 006,
with arrangement to Sanskrit Pustak Bhandar; 38, Bidhan Sarani, Kolkata-700 006.

GENERAL EDITOR'S NOTE

It is a matter of great pleasure for us to announce that we are again to present before our esteemed readers with the latest issue of *Anvīkṣā,* the prestigious journal of the Sanskrit Department of this University. It is also a matter of great satisfaction that the journal has a wide circulation and is greatly valued by distinguished scholars of different streams. This is of course a legacy which has come down to us because of significant contributions made by several renowned scholars of the past.

The present issue as usual contains valuable articles written by scholars, all experts in their respective fields, attached to different eminent educational institutions. The articles will no doubt broaden the horizon of our as perfection has no limit of its own. We, therefore, solicit positive suggestions from all concerned in this matter.

The number of pages remaining in this Volume of the *Anvīkṣā,* a research Journal belonging to the Department of Sanskrit has been increased on the request of the department for its most genuine scholastic knowledge encouraging enthusiasm to bring the Journal in pursuit of intensive research at its greater interest of the departmental programme.

“तेजस्वि नावधीतमस्तु”

TapanSankar Bhattacharyya

Date : March, 2014

Tapan Sankar Bhattacharyya
Head of the Department of Sanskrit,
Jadavpur University, Kolkata

[illegible]

GENERAL EDITOR'S NOTE

It is a matter of great pleasure for us to announce that we are again in a position to place our esteemed readers with the latest issue of *Anvīkṣā*, the prestigious journal of the Sanskrit Department of this University. It is also a matter of great satisfaction that the journal has a wide circulation and is greatly valued by distinguished scholars of different streams. This is of course a legacy which has come down to us because of significant contributions made by eminent professors & scholars of the past.

The present issue as usual contains valuable articles written by scholars, all experts in their respective fields, attached to different reputed educational institutions. The articles will no doubt broaden the horizon of [illegible] perspective [illegible] as usual. We, therefore, solicit positive suggestions from all concerned in this matter.

A large number of paper [illegible] in this Volume of the *Anvīkṣā*, a research journal belonging to the Department of Sanskrit has been [illegible] of the Department for the most genuine scholarly [illegible] to bring the Journal [illegible] interest of the [illegible] programme.

[illegible]

Tapan Sankar Bhattacharya

Tapan Sankar Bhattacharya
[illegible]
[illegible]

CONTENTS

1. **OBITUARY** 1
Debarchana Sarkar

2. **CONVERSING WITH THE TRADITION** 3
P.K. Mukhopadhyay

3. যাস্কের দৃষ্টিতে বেদের সৌরদেবতা 14
অমরকুমার চট্টোপাধ্যায়

4. ***IN SEARCH OF MIND AND MATTER*** **: THE APPROACH OF THE NYĀYA-VAIŚEṢIKA SCHOOL OF THOUGHT** 28
V N Jha

5. धर्मशास्त्रज्ञः कालिदासः 38
उज्ज्वला झा

6. **RIDDLE POETRY IN VEDAS** 49
Pradyot Kumar Datta

7. चिज्‌जड़योरध्यासस्य सम्भाव्यत्वमसम्भाव्यत्वं वा 57
ललितासेनगुप्त

8. বাংলা সাহিত্যের নবজাগরণে সংস্কৃত সাহিত্য ও নন্দনতত্ত্বের ভূমিকা 60
বিজয়া গোস্বামী

9. **SENTENCE AND ITS MEANING** 68
Asrulekha Tripathi

10. **INDIAN HERMENEUTICS (PŪRVAMĪMĀṀSĀ) VIS-A-VIS PRATYAKṢAKHAṆḌA OF TATTVACINTĀMAṆI** 71
S. Layek

11. व्युत्पत्तिवादग्रन्थदिशा षष्ठ्यर्थनिरूपणम् 78
डः तपनशङ्करभट्टाचार्य्यः

12. HUMANISM IN *SMṚTI* LITERATURE WITH SPECIAL REFERENCE TO *MANU* AND *YĀJÑAVALKYA* 85
Shiuli Basu

13. CANDRABINDU— ঁ : A CROWN OR MERELY A DOT IN THE LAP-TOP OF A NEW MOON? 102
Kakali Ghosh

14. IN QUEST OF HUMAN QUALITIES IN VEDIC DEITIES 111
Sri Debdas Mandal

15. सिद्धान्तकौमुद्याः कारकप्रकरणस्थानां कतिपयानां वार्त्तिकानामालोचनम् 116
श्रीचिन्मय-मण्डलः

16. গৌণগীতায় সৃষ্টিতত্ত্বপ্রসঙ্গ 122
সুমিতা বটব্যাল

17. वाचस्पतेरवच्छेदवादविमर्शः 132
ड. लोकनाथ-चक्रवर्ती

18. *BRAHMAPRAKĀŚANA SŪKTA* OF *ATHARVAVEDA-SAṂHITĀ* (10.2): UPANIṢADIC FOUNDATION OF *VEDĀNTA* PHILOSOPHY 137
Dr. Gargi Bhattacharya

19. AN ENQUIRY CONCERNING THE CONCEPT OF TRIDOṢA IN CARAKAŚAṂHITĀ AND BHĀVAPRAKĀŚA 147
Dr. Moumita Bhattacharya

20. परिवेशनीतिशास्त्रस्यालोके पुराणशास्त्राणि 151
ड. ध्रुव आचार्य्यः

21. 'মোক্ষ' ঃ দুঃখের কি জাতীয় অভাব ঃ প্রাচীন ন্যায়ের আলোকে কিছু কথা 158
ডঃ পাপিয়া গুপ্ত

22. "साहित्यस्वरूपम्" : प्राच्यविद्वन्नये 165
शुभ्रजित् सेनः

23. রবীন্দ্রনাথের উর্বশী 184
দেবাশিস ভট্টাচার্য

24. **MODEL OF UNDERSTANDING CONSCIOUSNESS IN BUDDHISM** 188
Amit Bhattacharjee

25. **'ANUMĀNA' ACCORDING TO SĀṂKHYA PHILOSOPHY** 196
Gourango Aich

26. पञ्चमहायज्ञैर्मोक्षोपायनम्--वैज्ञानिकदृष्ट्यालोचनमेकम् 202
सुरजित् व्यानार्ज्जी

27. हेत्वाभासस्वरूपम् 208
शम्पा पालः

28. **SANSKRIT LANGUAGE & GRAMMER LEARNING : INCREDIBLE HELPS OF WEBSITE** 216
Bhaskar Mukherjee

29. संस्कृते भाषार्णं शास्त्रसम्मतम् 229
देवनाथ पाल

30. শুক্লযজুর্বেদের মাধ্যন্দিন শাখার পাঠকৌশল 233
ডঃ শ্রীবিশ্বরঞ্জন পাণ্ডা

31. पण्डितराजजगन्नाथोत्तरकालस्य केचन वङ्गीयाऽऽलंकारिकाः 241
मलयदेवनाथः

32. **PHILOSOPHICAL SIMILES OF KĀLIDĀSA** 254
Debasree Sadhu

33. **KNOWLEDGE IS THE PATH OF SALVATION *(with special reference to the upaniṣadic protocol to divinity)*** 258
Bibhuti Bhusan Mohapatra

34. भामहस्य शब्दशुद्धिमवलम्ब्य नैषधीयशब्दानां पर्यालोचनम् 266
डः साधनकुमारपात्रः

35. ঋগ্বেদের সরস্বতী 272
সুমনা বন্দ্যোপাধ্যায়

36. अभावःअनुपलब्धिः समीक्षात्मकमालोचनम् 275
चिन्मय-मिश्रः

37. তদ্ধিতপ্রকরণে মত্বর্থীয়প্রত্যয়বিচার 281
দেবব্রত বৈদ্য

38. मातुः सरस्वत्याः वेदाश्रितस्वरूपम् 287
पार्थसारथिः शीलः

39. कर्तृत्वविचारः 295
स्वरूप सिंहेन

40. CAUSAL RELATION IN INDIAN PHILOSOHY 308
SAMPRITI BISWAS

41. सप्तदशशतकीयो रघुदेवः तत्समकालिकाः नैयायिकाश्च 315
शुभाशिस-भट्टाचार्यः

42. श्रुत्युपशमितः परमाणुवादः 324
प्रलयो ब्यानार्जी

43. व्याकरणान्तरेषु प्रत्याहारव्यवस्था 331
दे इत्युपनामकः पिन्टुः

44. শ্রীমদ্‌ভগবদ্‌গীতায়—"বিশ্বমানব ধর্ম" 334
অনুপ প্রামাণিক

45. शब्दानुशासने सूत्ररहस्यविचारः 339
डा. गिरिधारी पण्डा

46. योगविभागस्तथाखण्डतावादः 348
रुवेल-पालः

47. मीमांसाशास्त्रे आधारविमर्शः 352
राजीव सिन्हा

48. সংস্কৃতসাহিত্যে বিজ্ঞানচর্চা 359
সুদীপ্তা হালদার

49. ভাষাপরিচ্ছেদ এবং তর্কসংগ্রহ : উভয়ের তুলনামূলক সংক্ষিপ্ত পর্যালোচনা 368
রমেন ভদ্র

50. প্রাচীনভারতে বৈজ্ঞানিক ও প্রযুক্তিবিদ্যার ভাবনা 384
পানু পোদ্দার

51. **_TAT TVAM ASI_ : ITS ECHO IN MODERN PSYCHOTHERAPY** 391
Monalisa Dutta

52. উপনিষদ্ ও সুফিবাদ : একই সত্যের দুই ভিন্ন প্রকাশ 394
পার্থসারথি ভট্টাচার্য

53. 'তস্য চ কারণং কবিগতা কেবলা প্রতিভা' 401
পুরীপ্রিয়া কুণ্ডু

54. **MODERN RESEARCH METHODOLOGY: IN THE LIGHT OF THE NARRATIVES OF UPANIṢADS** 406
Soumya Kumar Misra

55. **ETYMOLOGIES OF A FEW VEDIC DEITIES IN _NIRUKTA_ : A QUEST FOR THEIR SOURCES** 412
Deepashree Mondal

56. महाकविभवभूतेः उत्तररामचरिते दाम्पत्यम् 417
भारती प्रसादः

57. ব্রাহ্মণসাহিত্যে সামগানের প্রকৃতি 422
ঋতুপর্ণা সাহা

58. **THE COLLECTION AND UNDERSTANDING OF TAX IN THE LIGHT OF KAUṬILYA** 431
Jagamohan Acharya

59. বৈদিক দিগঙ্গনে প্রকৃতি ও তার সৌন্দর্য অন্বেষণ 436
শ্যামলশুভা ভঞ্জ

60. **Table of Contents of Anvikṣā from its first publication** 443

OBITUARY

Dear Abhijit*da*,

You will certainly not like the idea of your obituary being published in *Anvīkṣā* to which you never contributed a single article and of which you refused to be mentioned as the General Editor during your tenure as the Head of the Department. You were extremely selective about the journals which may be considered worthy of publishing your research papers and I must admit, not without reason. Your papers have been published in a number of famous international journals and were highly acclaimed. We could not have provided you with that worldwide acceptance. But you have left us in such a position as has forced us to do this unpleasant job. It is our convention and we have always religiously followed it.

You once said we first met long back as candidates for an interview and you remembered our little conversation too which, however, I cannot recall. As I remember, I saw you for the first time when you joined our Department in 1997 as Reader. I had joined three years back as Lecturer. You were a bit aloof and perhaps wanted to maintain a distance from others. But you were gentle and courteous to everyone in the department and outside. Whenever and wherever one met you, you greeted one with a warm smile and one or two words of courtesy. Even on the day you were last seen in the campus, you did not fail to do that, though you were probably not feeling well.

I do not have the right and competence to evaluate or judge you as a Sanskritic scholar, but I have always honored your sincerity and urge for rendering any academic work flawless. How can we forget your rigorous corrections of printing mistakes in question papers in the examination hall? The small lapses we all missed during moderation and proof checking did never escape your eyes (though you had serious problems with your eyesight). And we were at a loss as to who will prepare our Annual Report this year so meticulously with the regular prodding and cajoling driving us almost to the verge of our patience.

You had the rare quality to acknowledge with profuse thanks verbally as well as in print the most insignificant help anyone would extend to you. Your articles used to contain a long list of names in the acknowledgement column.

Another rare quality for which I bow to you is you did not hesitate to say sorry and sincerely apologize to any person of any age or position if you thought you have somehow hurt him or her. You have done great favors to me by sending many excellent and rare articles by e-mail, which have really helped me a lot to update and improve my teaching. Yes, you had that generosity of a true scholar to share the riches of knowledge and information with a fellow researcher.

You had a habit to note down any interesting information or joke in a small torn notebook in very small letters in your neat beautiful print like handwriting (which we envied). We all laughed at this habit and sometimes refused to repeat a joke which you were keen to note down. You could appreciate and enjoy humour *(raser kathā* in your own word) and erotic jokes were your forte, though you never used any obscene expression.

You were a thoroughly academic person, but, please don't mind, a careless administrator and a totally tactless man. This led to many unpleasant situations in the department which must have pained you deeply. But you never cared and went on doing whatever you thought right to get hurt yourself only.

As our Kakali said in your condolence meeting, I also as a believer in rebirths, pray that in the next life may you be reborn elsewhere as a man without enemies. It was you to whom I spoke last in the department before leaving on 11th of July. I was in a hurry as I was to fly to Delhi the next morning to attend a meeting. You called me from behind and somewhat reluctantly I turned back from the gate of the elevator and went to your room. You told me you wished to share a *raser kathā* with me. It was nothing but that your wife was all praise for my beauty! You had told me that hundred times before. As usual I felt embarrassed and snapped at you. You smiled as usual and wished me a safe journey. That was the last time I saw you in your natural mood. Why didn't you remain the same smiling joking Abhijit*da* in my memory? I will never be able to rid myself of the sight of your tall strong handsome body lying lifeless with knees bent—all your dreams, all hopes, all expectations being flushed down the damp filthy darkness of the gents toilet of our department. What happened to you Abhijit*da* on the evening of July 15? You did not discuss your health issues or personal problems with us. We will probably never know. Won't you say sorry to us for leaving us in a state of shock which is extremely hard to overcome in many years to come? It's unbecoming of you Abhijit*da*! Are you listening Abhijit*da*, are you?

One of your numerous *Chhoḍdi*-s

Debarchana Sarkar

CONVERSING WITH THE TRADITION[1]

P.K. Mukhopadhyay

I

In recent times some individuals and organizations are taking interest in ensuring that we consciously and collectively remember the traditional scholars or pundits of the past. Their efforts take the form of organizing seminars for the purpose. The thoughts being presented in the following pages bear reference to some such efforts. We inquire if and why this is an important academic task or why the past pundits—their lives and activities - are not just matters of historical interest. We will also discuss what would be the best form of remembering these past masters in an appropriate and effective manner.

There are or may be a number of initial queries and misgivings. How far it is warranted to spend time and energy to remember the scholars of the past, and what should be the spatial and temporal limit of our search for Pundits who we are supposed to remember? I will first try to address briefly these three questions. I believe the idea of remembering the Pundits of the past and appropriate decision and effort in this direction arc well justified. For, since at least from the time the British education system was introduced in India (under the strong solicitations of a number of Indians themselves) Pundits came to be progressively marginalized and neglected. We did not give them their dues and it was wrong. Let me cite two randomly chosen evidences. (1) In 1958 National Council of Education Bengal brought out *Studies in the Bengal Renaissance*. The second and revised edition of the same work was published in 1977. This considerably large and comprehensive collection of essays does not contain any paper of any classical subject or on any Pundit. Same thing can be said about many such works.[2] But during this period many important papers were published in journals by many pundits. Similarly in 1963 Progressive Publishers of Calcutta published a volume *Recent Indian Philosophy* which contains selected articles presented in sessions of first ten years (1925 - 1934) of Indian Philosophical Congress. Though in the Editor's Note the editor wrote highly about the Pundits yet not a single paper of a Pundit has been published. One derives the impression that for all these years no Pundit was ever invited to the Congress or no Pundit participated in it. (For a number of years a bust of Satyabrata Samashrami sculpted in stone was kept in the room of the Vice-Chancellor of Calcutta University. This was a well earned honour by this great Scholar of the Veda and who brought out the complete edition of Samaveda. Subsequently, however, this sculpture was removed but hardly one knows where the bust is lying since then. These are no isolated events or incidents but are an aspect of the larger issue that no serious and sincere effort was made to bring traditional system of education into the mainstream of higher education. We use the term renaissances but unlike European or Italian renaissance the so-called Indian or Bengal renaissance did not result in effective and great appreciation of contributions of the past scholars or Pundits; or in recovering, restoring or translating important works of the great pundits of the past. Of course exceptions were always there. The most erudite and sensitive Bengalis of late nineteenth and twentieth centuries realized the nature and implications of the neglect of the Pundits in question and some of them stood on behalf of the Pundits and did a lot to restore the honour and appreciation due to them.[3] But these scholars were even in their own time a tiny minority; and after them hardly anyone else is thinking or doing the way they did. Against this background the idea of making various attempts, including holding seminars, to remember the Pundits is not only justified but also highly commendable and urgent.

The second query was about the time limit. It is not very easy to decide the time frame within which we need to or should restrict our choice of pundits of Bengal to be remembered, here at least. Three alternative choices, somewhat overlapping, arc possible. The first alternative is (1) we confine ourselves within the time frame with 1800 AD as the lowest limit. In this year the Fort William College was founded. And around this time died Pundit Jagannath Tarkapanchanan, who was "perhaps the last great giant of traditional Hindu learning in Bengal".[4] Tarkapanchanan also worked with Sir William Jones associated with the founding of the Asiatic Society in 1784. However, it is to be noted that Fort William College or the Asiatic Society did not succeed in bringing together or integrating the two systems of education - the traditional and indigenous system on the one hand and the European system being newly introduced at the time on the other - as much as it succeeded in bringing together "officers and Indian scholars together so that they could learn each other's language"[5] or conduct jointly or separately higher research particularly in various areas of traditional Indian systems of knowledge. (2) The second alternative places the upper limit to 10th century AD around when modern Bengali language came into existence. So far time frame fixed by these two alternatives is between 10th and 18th century. (3) The third alternative pushes the upper limit to the time when for the first time we meet in the literature of the Aryans the name Bengal that is 6th century BC (3a) or 5th Century BC since when at least Aryan civilization had firmly established itself in Eastern India including Bengal.[6]

All these alternatives seem to make the task of remembering the Pundits impracticable, so to say, by making the time frame too vast on the one hand and by fixing the time frame rather too narrowly on the other. In addition the alternative (2) seems to miss the point that contributions of the pundits of Bengal had little to do with the development of Bengali language. For even in the nineteenth or twentieth century Bengali Pundits used to write their works mostly in Samskrta which was available long before tenth century. Though they seemed to teach in vernacular, and this has significant implications as we will see, yet unavailability of adequately rich vernacular was not a great problem for them so long Samskrta was there. There was no necessary connection between teaching and vernacular then or even in the nineteenth century when colleges and universities were established, [We will briefly return to the darker side of it. But it cannot be denied that even after 1800 great pundits were born].

We suggest that we should, *to begin with,* confine ourselves within a time frame with (1700) 1800 AD as upper limit and 2000 AD as the lower limit. For certainly we do not think that after 1800 there was no great Pundit in Bengal or that those who were there did not produce any important work. At least Satyabrata Samasrami, Rakhaldas Nyayaratna (1829-1915) and Mahcshchandra Nyayartna (1836-1906), Pramathanath Tarkabhusan (1865 - 1941), Mm Phanibhusan Tarkavagisha (1886 — 1942) and Mm Yogcndranath Tarka Samkhya Vedanta Tirtha (1887 - 1960) to name just a few at random, were great Pundits.[7] Though not a Bengali and resigned from his job both at Calcutta University and Government Sanskrit College, Calcutta, Laksman Sastri Dravida was also there and he is rightly considered to have introduced the study Vedanta and particularly *Advitasiddhi* in Bengal in recent times. His great disciple Mm Yogcndranath Samkhya Vedanta Tirtha had been instrumental in initiating Bengal school of Advita Vedanta. We have asked many modern scholars of Vedanta of Bengal to study this aspect taking guidance from Pundit Pancanan Sastri's *Vedanta Paribhasa Samgraha* which is a storehouse of information in this regard.

As to the third inquiry regarding spatial limit of our search for Pundits to be remembered I would like to mention that Professor Godavarisha Mishra the then Member Secretary of IC'PR first suggested that we confine ourselves to the Pundits of Bengal only. Slightly later he expressed his desire to extend the limit to the Eastern India to include Assam, Orissa, and Mithila. Both to accommodate his suggestion and to recall the time when Bengal was used to denote a greater geographical area we arc inclined to recommend the Eastern India as the spatial extent for the present purpose. In fact we have evidences to show that there was a time when all these areas were used to be treated as parts of Bengal. It is to be remembered that the origin of the expression Bangla or Banga as well as since when the name was coined and how and when it came to be used and to denote which geographical area arc all controversial. We meet the expressions Anga and Magadha, though not Banga, in the Rg Veda. But by 6th century BC and in the Ramayana and the Mahabharata we find the mention of Banga. However the word came to acquire the connotation it had in the nineteenth century during the Muslim rule. And today the expression signifies much smaller spatial region which not only excludes Assam, Orissa and Mithila but also what has come to be known since 1970s as Bangladesh. There was a time (in the 7th century) when, politically speaking, Orissa, Magadh, and even Varanasi and Prayaga were for some time under the rule of the king of Bengal.[8] What is more important for our purpose is the official academic record. The Universities Act of 1904 (Act VIII of 1904) came into operation in the September of the same year. Under this act "University of Calcutta lost its extra-territorial jurisdiction over provinces other than the then provinces of Bengal, Assam and Burma. *Bengal in those days included the present States of West Bengal, East Bengal, Bihar and Orissa.*"[9] So in the sense, which will be judged today to be an extended sense, Bengal includes greater part of Eastern India: Assam, Bengal, Orissa and Bihar (Trihut/ Magadh).

To what has been already said about the spatio-temporal reach of the present exercise we would like to add a few more words. We are in a better position and need not start from the scratch. We would better start with the account of pundits and their works already complied by Babu Rajendra Lal Mitra, Pandit Haraprasad Sastri, Prajnananda Sarasvati, Dinesh Chandra Bhattacharya, Manomohon Chakravarti, Gopinath Kaviraj, Rajendra Lal Ghose and Anantalal Thakur.

Under the auspices of The Asiatic Society Babu Rajendra Lal Mitra (between 1870 and 1891) was asked, to prepare a sort of descriptive catalogue of the 86 manuscripts of Buddhist texts in old Ncpali handwriting.[10] Pundits who assisted him included Kamakhyanath Tarkavagisha, Ramnarayana Takaratna and Harinath Vidyaratna. Haraprasad Sastri also volunteered to help. By 1882 details of 85 of these manuscripts with summary of the contents were published. The texts include such important works as *Avadanasataka* and *Vodhisattva Avadana.* After the death of Rajendra Lal Mitra in July 1891 Hara Prasad Sạstri was officially given the charge to continue with this work. Between 1900 and 1911 Sastri published in four parts *Notices of Sanskrit Manuscripts, New Series.* These four parts cover account of 1413 Sanskrit manuscripts. A careful study of these volumes especially Sastriji's Introduction in each volume will enable us to prepare somewhat detailed picture of scholarship up to that period in many different branches of knowledge including Tantra, Dharmasastra, Vyakarana, Kavyasahitya, Bauddhadharma etc. We should also carefully study Gopinath Kaviraja's essay on the subject of Bengali Pundits in medieval Varanasi published (from Burdwan University) in 1965.

The works of the Asiatic society and of Mm Haraprasad Sastri is also important, so far as we are concerned, for the reason that they show how the works of and about the pundits connect together Bengal with areas like Nepal and Orissa. Sastriji's approach was historical and might be occasionally found somewhat and in some respects deficient by those who take philosophical approach. This is easily understandable and in spite of this we cannot deny the enormous value of his works particularly in tracing the origin and spread of the Bauddha Tantra. He for the first time, it seems, claimed that the king Indrabhuti, probably of Utkal, derived Bajrayan from Mantryan and introduced it in the eighth century whereas his son Padmasambhava took it to Tibet long before Dipankar Srijnana preached Sahajayana there. The daughter of Indrabhuti known among the Buddhists by the name Bhagavati was also a great Bauddha. According to Mm. Haraprasad Sastri Sahajayana evolved from Bajrayana in the ninth century. And Lui who first introduced Sahajayana was a Bengali. In his *Discovery of Living Buddhism in Bengal* Sastriji convincingly shown for the first time that, contrary to popular belief, Buddhism did not disappear from India, it remained alive in a sort of changed form in Bengal. Following Sastriji Nagendranath Basu argued in his book *Modern Buddhism* that as in Bengal so also in Utkal we find the presence of Buddhism in a somewhat changed form. In any case we propose that the task of conversing with the Pundits should begin first with the works of the Asiatic Society that is with those of Babu Rajendra Lal Mitra etc. as noted above.

II

Conversing with the tradition in the present context should not be allowed to degenerate into mere exchange, among us, of personal reminiscences about the pundits we met or knew. That is not the envisaged purpose of conversation with the tradition. However, it is not easy to formulate what else we can do by way of "remembering" the pundits or what is the utility of remembering them.

First and foremost we need to adopt the right attitude to the Pundits to be remembered and should also have deep understanding of what remembering should mean. This is a necessary requirement to avoid just observing the formality of exchanging reminiscences. Our ignorance, uncertainty or indifference in this matter is among the major contributory factors why we failed to remember the pundits effectively and to our benefit. If we could we would have reaped many academic benefits. If we did not do so in the past, not at least to the extent we should, we are here, to rectify our past failure.

What then should be our attitude to the tradition and the pundits who represented it and shaped it? We do not normally think much about it seriously. But if we do our past, which we ignored as dead, will become alive and we can start creative dialogue and conversation with the tradition. It is this sort of *conversing* with the tradition in right earnest which is what we need to initiate.

Normally our attitude to those who we remember is that these men, even when great men and great pundits, are dead and past. But the other attitude I have in mind is also possible. Even if it sounds a bit romantic, to the uninitiated, it is, in fact quite realistic and effective when entertained and executed seriously and sincerely. To tell you what this attitude is I can do no better than quote portions of the Pledge that was read out in a seminar which was organized in the memory Professor Gopinath Bhattacharya just after his sad demise. This was later published also. The portion 1 select is largely a quotation from the writing of a contemporary American philosopher. It reads "we shall treat those who are great and dead as if they are great and living, as persons who have something to say to us now; and, further, that in order to do this we should do our best to introject ourselves into their ways of thinking; indeed to rethink their offerings as if it were ourselves who were the offerers; and then perhaps, it may turn out that it is ourselves." This mode of remembering the pundits is a lot different from the ordinary way in which we exchange reminiscences without any definite purpose.

For such creative remembering of the pundits we need to define the relation of these pundits as well as of ourselves to the tradition which these pundits shaped and were shaped by and to which we also belong, though perhaps, we "belong and partly belong", whether consciously and willingly or otherwise. This way of remembering the pundits will hopefully lead us to act in such a way that our activities would eventually be integrated to-the same evolving tradition which the pundits helped to grow in the past and to advance which further is our obligation. For this to happen we need to bear consciously the right type of attitude to this tradition which in its turn presupposes the correct understanding of it on our part. As to what this understanding and attitude to tradition are, I again turn to the same Pledge and reproduce a few more sentences quoted there. (These sentences are also from the pen of a foreigner and this shows that such attitude has its relevance in other cultures as well.) "We shall defend the traditional wisdom and the continuity of the *'philosophia perennis'* against the prejudices of modern individualism in so far as it values, seeks and delights in novelty for its own sake". "But equally we shall show that the traditional wisdom is eternally young and always inventive, and involves a fundamental need, inherent in its very being, to grow and renew itself."

Let us then remember the tradition (with the explicit awareness of the benefit of it) which gave us these great pundits and who in their turn nurtured the tradition, here in the present context, the tradition of scholarship, and helped it grow and reach a great height. Their reverential attitude to it this tradition, their great academic efforts and personal achievements and above all, their generally ideal mode of living and commitment to their culture and country this tradition with explicit sense of duty are what enabled them to contribute to the progress of this tradition. Some of them set all time high academic standards which we would do good to follow in our own works and living so that these would be absorbed in time in the same living and growing, though in a much slower rate, tradition. In short conversing with the pundits of the past is what we can do in place of observing the mere ritual of remembering them which takes the form of mechanically exchanging reminiscences about the pundits.

III

It is not easy to make this general proposal of conversing with the pundits more concrete. Besides I do not have the necessary experience and expertise. I submit my thoughts in brief below with the hope that these would be perfected by others who are more capable. I propose to do no more than two things. First I will talk about what major types of activity can be generated and how from collectively and consciously remembering the pundits and secondly I would like to simultaneously cite some randomly chosen relevant examples to illustrate my points.

One sort of activity that can restart is what scholars like Dinesh Chandra Bhattacharya already started with great enthusiasm and ended with great success. But Dinesh Chandra expressed his deep anguish that not many are joining him in his effort. The sort of work in question is updating the records about pundits and their life and work. The value of such works, not only historical but also philosophical, is immense. Once Phanibhusan Tarkavagisha who was deeply interested, among many other things, in the time and sequence of Dharmakirti and Uddyotakara wrote "we cannot resolve the doubt till we get authentic information about older days". It is in this that the academic value of updating the records in question lies. Anantalal Thakur, who was inspired and encouraged by Mm. Phanibhusana Tarkavagisha to undertake and continue with the work of updating the records, is famous for his works and publications in this field. Referring to the *Bhavisyapurnaparisista* where the story of Lord Jagannatha's initial refusal to grace Udayana by appearing before him and granting him a meeting, Anantalal Thakur wrote in his edition of *Jnanasrimitranibandhavali* "Whatever the authenticity of the *Bhavisyapuranaparisista* may be, it gives a tradition which should not be ignored. Legends current in Mithila and Bengal support this. .... He [Udayana] was the last great Naiyayika to have strong Buddhist rivals." "But so long we knew very little about the Buddhist opponent of Udayana and much less about his contributions. It may be easily surmised that the royal antagonism in Mithila and Mohammedan invasion at Vikrainsila, Nalanda, and other Buddhist centres east the Buddhist works into oblivion. As a consequence the Buddhist criticism of the views of Vacaspati Mishra remained unknown and the counter criticism of Udayayana became very difficult to understand. It is because of this difficulty that the works of Udayana have not as yet received the attention they deserve." " The publication of Thakur's edition of the present work has made it easier since then to understand many passages of Uadayana's work. Thus the updating of records through planned or unplanned exchange of information as well as and more importantly through laborious search of further records, compiling and reconciling them are felt as great aid to understanding and appreciation of the works of the pundits. But works of such updating is a continuous process. Theoretically it never ends. Let me give an example. After extensive search of relevant records and painstaking research in the field of updating records, Dinesh Chandra Bhattacharya came to the conclusion that we had all a wrong idea about who the author of Bhasapariccheda and Nyayasiddhantamuktavali was. He showed, what appeared to the present speaker at the time, on very sound evidence, that the author of the work in question was Krishnachandra Sarvabhauma. In his own work[1]" this author wrote accordingly. But only after the publication of his work the present author came to know that Pundit Panchanan Sastri questioned and rejected the observations of Dineshehandra Bhattacharya in the matter in his introduction to the edition of *Bhasapariccheda* and *Nyayasiddhantamuktavali* with elucidation in Sanskrit. Thus the work of updating is to be regularly continued for great academic and theoretical benefit may be expected from it.

Another benefit of effectively remembering the pundits and conversing with the tradition is that we can generate thereby and at the other extreme the activity called commissioned research. Institutions like Universities, Research Institutes and Centres of study may launch commissioned research to develop certain areas of scholarship so long neglected once certain area of investigation is noticed, in course of exchanges of information and updating activity, as promising and useful field of research. To give just one example, it is the work and example of one single Bengali, Mm. Gopinath Kaviraji, which, led to the introduction of Tantra as a regular subject of study in almost all the Universities of Benares and nearby regions. But in Eastern India Bengal, Bihar, Orissa, and Mithila, Tantra still remains largely neglected by the intelligentsia even though Tantras not only flourished in plenty in this region but it remained for long (if not till now to some extent) a living force to reckon with in the personal as well as socio-cultural life of man. One reason for this is that Gopinath Kaviraj ji is not seriously or extensively studied by the scholars, whether traditional or modern, in Eastern or Southern India. But in Bencraes or Allahabad, for example, Gopinth Kaviraji is a part of their living memory and also socio-acadcmic culture. It is high time that research institutes come forward with definite projects to develop this area of scholarship. One sure step in this direction would be to introduce Tanta as a regular subject of study in the formal centres of education. Aesthetics in general and Indian aesthetics in particular is another much neglected subject particularly in the departments of Philosophy.

Another kind of activity that may be generated is serious search to trace or recover important works, published or unpublished, which were lost or never found. I will give a few examples. An all time great projeet, perhaps only of its kind, was sanctioned by the Government of India in which scholars of the Eastern region and of whole of India, particularly philosophers, had deep stake. It was the variorum edition of *Tattvacintamani* of Gangesopadhyay with Pandit Gaurinath Sastri as the editor. I inquired with many including some of the direct students of Gaurinath Sastri. But nobody seems to have ever seen a single page of the manuscript of this edition of *Tattvacintamani*. But as late as in 1979 Gaurinath Sastri wrote "A few years back I was requested by the govt. of India to bring out a variorum edition of *TC* with select commentaries, some hitherto published and some unpublished. I am happy to say that my work of preparing the manuscript for the press is ready."[13] We just cannot afford to remain in the dark about the result of this costly and academically one of the most valuable projects. A concerted effort should be started to bring out the truth of this project and the exact outcome of it. Similarly the book Tattvasara by Rakhaldas Nyayaratna has been hardly seen or read by many. But it is important for a number of reasons. We all know that Acarya Badrinath Shukla created a great sensation when he published and distributed his challenging paper in which he sought to establish the Carvaka theory of self using his great erudition and expertise in Nyaya. But it is not known by many that Rakhaldas Nyayaratna made a similar attempt long before Badrinath Shukla. It is also probable that Badrinath Shukla knew about it. For, Rakhaldas lived his last days in Kashi and during this time he taught a number of students there; and Badrinathji, a student of Phanibusan Tarkavagisha, studied in Kashi.

Still another area of activity will be to initiate research in areas in which some great pundits of the past wanted us to undertake such work. One instance that readily comes to my mind is that Pundit Madhusudan Nyaycarya of Government Sanskrit College, Calcutta suggested to his students that they should make a comparative study of relative position of Raghunath Siromani and the Pracina Naiyayikas in the matter of memory. In fulfillment of his desire one of his students published a paper as part of Nyayacarya commemoration volume. This paper refuted Raghunatha and supported the Pracina Naiyayikas in respect of the latter's position regarding memory (smrti).

One of the most important activities which may be generated in our effort to converse with the tradition in question is to revisit some of the great debates started and continued for sometimes by the pundits. One such great debate was between Nyaya and Vedanta. But a particular form and line of the debate was initiated and charted by Udayana. This deserved to be seriously and enthusiastically followed up by later day scholars but this did not happen till

Rakhaldas Nyayaratna wrote his *Mayavada*. But this line of research which Rakhaldas revived was soon abandoned. We need to undertake to follow up this line of debate which seems to be too urgent if we want to breathe new life to the decaying philosophical culture in India. This also shows that the debate with Maithil Sankara Misra in which Madhusudan Sarasvati engaged himself centuries later was again revived in a style following Udayana by Rakhaldas. And Rakhaldas's effort is waiting to be revived by us today.

In still recent times some Pundits published some critical comments about Mm. Phanibhusan Tarkavagsha's position and views after about twenty years of the publication of his edition of *Nyayadarsan* in Bengali. Professor Gopinath Bhattacarya published his responses in the Prabasi or Bharatvarsa, a Bengali monthly magazine in which he even suspected the very motive of the critics. But another line of criticism against Tarkavagisha's understanding and explanation of Nyaya theory of liberation was published by his own student, Gaurinath Sastri. Happily very recently a grand student of Tarkavagisha defended Tarkavagisha against the criticism of his direct student. But nobody in Bengal seemed to take up the debate which was initiated by N.S. Dravida when the latter published his critical remarks against Professor Gopinath Bhattacarya elucidation of *Tarkasamgraha Dipika,* If memory serves me right only Professor Prahladacar published a reply.

Considering the time constraint I would like to end my speech here keeping it incomplete in many ways. But if along this line the series of seminars on the theme of Conversing with the past Pundits makes sense then I would like to make an earnest request to younger scholars in particular to come forward and add whatever they think proper by way of further clarifying the very idea of this project and or initiating concrete work in one or the other direction as emanating from this project and this seminar.

References

1. This paper is based on the Keynote address delivered in the Seminar on "Remembering the Pundits of Eastern India" organized jointly by ICPR and RMIC during November 12-14, 2010.
2. Pl. see Renascent Bengal (1817-1857). [Proceedings of a Seminar organized by The Asiatie Society. Calcutta] 1973.
3. PI. see Mukhopadhyaya, P.K., *"Vimsa-satake-Bangalir Darsan-carca"* (in Bengali) [Contribution to Philosophizing by the Bengalees in the twentieth century], in *Parikatha* 2001 issue pp. 12-58.
4. Sinha Dr. Narendrakrishna, "Beginning of Western Education" *in Hundred Years of the University of Calcutta,* University of Calcutta, Calcutta 1957, p. 3, Calcutta.
5. Ibid., p. 5.

6. Cf. "Bangla ke niye Bangalir Bhavana" pp. 4-5.
7. See Mm. Gopinath Kaviraj, Kashir *Sarasyat Sadhana.*
8. See, Bangla ke niye Bangalir Bhavana and the history of the rule of Sasanka, the Pals and the Sens.
9. Banerjee, Dr. Pramathanalh, "Reform and Reorganization: 1904 - 24" in *Hundred Years of the University of Calcutta* p. 211.
10. See Gopinalh Kviraj, "Mahamahopadhyay Hara-prasad Sastri" In *Sadhndarsan and Satprasanga.* [in Bengali] part six, Praci Publication, llowrah 1403//1410
11. Thakur Anantalal, (ed.) Jnanasrimitranibandha-vali, KPJ Research Institute Palna. 1959. Introduction P.33. italics added.
13. *The Nyaya Theory of Linguistic Performance.*
13. Gaurinath Sastri, Mangalavada by Gangcsa Upad hyaya, Tlic Asalic Society. 1979 Preface p. I.

যাস্কের দৃষ্টিতে বেদের সৌরদেবতা

অমরকুমার চট্টোপাধ্যায়

বৈদিক শব্দের একটিমাত্র অভিধানগ্রন্থ বর্তমানে আমরা পাই। এই অভিধানগ্রন্থের নাম 'নিঘণ্টু'। মোট পাঁচটি অধ্যায় নিয়ে এই গ্রন্থ এবং সেই কারণে গ্রন্থটি 'পঞ্চাধ্যায়ী' নামেও পরিচিত। গ্রন্থের পাঁচটি অধ্যায়ের মধ্যে প্রথম তিন অধ্যায়ে আছে সমার্থবাচী শব্দের (বিশেষ্যপদ ও ক্রিয়াপদের) তালিকা, চতুর্থ অধ্যায়ে দুরূহ ও অনেকার্থবাচী নানা শব্দের এবং পঞ্চম অধ্যায়ে দেবতাবাচী শব্দের তালিকা। প্রথম তিনটি অধ্যায় নিয়ে 'নৈঘণ্টুক', কেবলমাত্র চতুর্থ অধ্যায় নিয়ে 'নৈগম' এবং পঞ্চম বা অন্তিম অধ্যায়টি নিয়ে 'দৈবত' কাণ্ড—

> "আদ্যং নৈঘণ্টুকং কাণ্ডং দ্বিতীয়ং নৈগমং তথা।
> তৃতীয়ং দৈবতঞ্চেতি সমাম্নায়স্ত্রিধা স্থিতঃ।।
> গৌরাদ্যপারপর্যন্তম্ আদ্যং নৈঘণ্টুকং মতম্।
> জহাদ্যুল্বম্ ঋবীসান্তং নৈগমং সম্প্রচক্ষতে।।
> অগ্ন্যাদি-দেবপত্ন্যন্তং দেবতাকাণ্ডম্ উচ্যতে।"

(সর্বানুক্রমণী-ষড়্গুরুশিষ্যের বৃত্তি)

দৈবতকাণ্ডে মোট একশ একান্ন (১৫১) দেবতার নাম আছে। এই নামগুলিকে আবার বিশেষ ক্রমে সাজানো হয়েছে। প্রথমে আছে বাহান্নটি (৫২) ভূলোকস্থিত দেবতার নাম, পরে অন্তরীক্ষনিবাসী আটষট্টি (৬৮) দেবতার এবং তার পরে দ্যুলোকস্থ একত্রিশ (৩১) দেবতার নাম—"অগ্নিঃ জাতবেদাঃ বৈশ্বানরঃ ... দেবী ঊর্জাহুতী। বায়ুঃ বরুণঃ রুদ্রঃ ... ইডা রোদসী। অশ্বিনৌ উষাঃ সূর্যা ... ভগঃ সূর্যঃ পূষা ... দেবপত্ন্যঃ"। এই তালিকার মধ্যে অগ্নি থেকে দেবী ঊর্জাহুতী পর্যন্ত যতগুলি নাম আছে সেগুলি ভূলোকস্থ, বায়ু থেকে রোদসী পর্যন্ত নামগুলি অন্তরীক্ষনিবাসী এবং অশ্বিনৌ থেকে দেবপত্ন্যঃ পর্যন্ত অবশিষ্ট সকল শব্দ দ্যুলোকস্থ দেবতার নাম। 'সর্বানুক্রমণী' গ্রন্থের উপর ষড়্গুরুশিষ্যের যে ভাষ্য সেই ভাষ্যে অবশ্য বলা হয়েছে বায়ু থেকে ভগ পর্যন্ত নামগুলি অন্তরীক্ষস্থ এবং সূর্য থেকে দেবপত্ন্যঃ পর্যন্ত নামগুলি দ্যুলোকবাসী দেবতাদের নাম—

> "অগ্ন্যাদি-দেবী ঊর্জাহুত্যন্তঃ ক্ষিতিগতো গণঃ।।
> বায়্বাদয়ো ভগান্তাঃ স্যুরন্তরিক্ষস্থদেবতাঃ ।
> সূর্যাদি-দেবপত্ন্যন্তা দ্যুস্থানা দেবতা ইতি।"

এখানে বিশেষত উল্লেখযোগ্য যে, দেবতাদের নামের তালিকায় 'ত্বষ্টা' ও 'পৃথিবী' নামদুটি তিন লোকেরই দেবতাদের নামের তালিকার মধ্যে পাওয়া যায়। এছাড়া বরুণ, যম, সবিতা, বিশ্বানর এবং উষাঃ দেবতার নাম অন্তরীক্ষস্থিত ও দ্যুলোকস্থ দেবতাদের মধ্যে পাওয়া যায়। তা ছাড়া পার্থিব দেবতাদের তালিকার মধ্যে পঠিত অগ্নি, জাতবেদাঃ এবং বৈশ্বানর এই তিন দেবতা মন্ত্রভেদে পৃথিবীস্থিত, অন্তরীক্ষস্থ এবং দ্যুলোকস্থ এই তিন

লোকের দেবতাকেই বুঝিয়ে থাকে।* অগ্নির নাম অন্তরীক্ষের দেবতাদের নামের তালিকায় সাক্ষাৎ পঠিতও হয়েছে।

এখানে এ-কথাও উল্লেখ্য যে, বৈদিক ঋষিদের চোখে এই যে বিশাল বিশ্ব তা পৃথিবী, অন্তরীক্ষ ও দ্যুলোক এই তিন লোকে বিভক্ত। উপরে খিলানের মতো যে নীল আকাশকে আমরা দেখতে পাই তা—দ্যুলোক, কখনও বা তারও ঊর্ধ্বে আমাদের দৃষ্টির বাইরে সেই জগৎ। যে বায়ুমণ্ডল আমাদের ছেয়ে রেখেছে তা হচ্ছে অন্তরীক্ষলোক এবং এই ভূমণ্ডল পৃথিবীলোক। কখনও কখনও এই তিনটি লোকের প্রত্যেকটিকে তিন তিনটি ভাগে বিভক্ত করা হয়েছে। কোথাও কোথাও বিশ্বকে অধোলোক ও ঊর্ধ্বলোক এই দুভাগে ভাগ করে প্রত্যেক লোকের তিনটি করে উপবিভাগ করা হয়েছে এবং সেই অনুযায়ী বলা হয়েছে 'ষড় রজাংসি' অর্থাৎ ছয়টি লোক।'[১]

আচার্য যাস্ক পাঁচ অধ্যায়ের নিঘণ্টু-গ্রন্থকে তাঁর 'নিরুক্ত' নামে গ্রন্থে বারোটি (১২) অধ্যায়ে ব্যাখ্যা করেছেন। এছাড়া আরও দুটি অধ্যায় পাওয়া যায় যা 'পরিশিষ্ট' অংশ বলে কেউ কেউ মনে করেন। বারোটি অধ্যায়ের মধ্যে প্রথম তিন অধ্যায়ে নিঘণ্টু-র প্রথম তিন অধ্যায়ের, চতুর্থ থেকে ষষ্ঠ পর্যন্ত পরবর্তী তিন অধ্যায়ে নিঘণ্টুগ্রন্থের চতুর্থ অধ্যায়ের এবং সপ্তম থেকে দ্বাদশ পর্যন্ত ছয় অধ্যায়ে ঐ গ্রন্থের পঞ্চম অধ্যায়ের বা দৈবত কাণ্ডের ব্যাখ্যা করা হয়েছে। দেখা যাচ্ছে নিরুক্তের অর্ধেক অংশই জুড়ে রয়েছে নিঘণ্টুর দৈবতকাণ্ডের ব্যাখ্যা।

নিরুক্তের মধ্যে দৈবতকাণ্ডের ব্যাখ্যায় যাস্ক পৃথিবীস্থিত দেবতাদের জন্য সপ্তম, অষ্টম ও নবম এই তিনটি অধ্যায় ব্যয় করেছেন। দশম ও একাদশ এই দুই অধ্যায়ে তিনি আলোচনা করেছেন অন্তরীক্ষস্থ দেবতাদের নিয়ে। দ্যুলোকনিবাসী দেবতাদের জন্য একটিমাত্র দ্বাদশ অধ্যায় তিনি রেখেছেন। স্বাভাবিকভাবেই মাত্র একত্রিশটি নামের জন্য কত স্থান আর তিনি ব্যয় করবেন! এতে দ্যুলোকের দেবতারা অবশ্য প্রকৃতই তুষ্ট অথবা রুষ্ট হয়েছেন তা আমরা জানি না, জানার কোনও উপায়ও হয়তো নেই। ভূলোকবাসী যাস্কের পৃথিবীর উপরই যেন বেশী আকর্ষণ ; ভূলোকস্থিত দেবতাদের জন্যই বেশী স্থান তিনি ব্যয় করেছেন। অবশ্য এর মধ্যে সপ্তম অধ্যায়ের বেশ কিছু অংশে আছে সকল দেবতা সম্পর্কেই সাধারণ কিছু আলোচনা, আবাসস্থান দেবতার যা-ই হোক।

দেবতাদের নিয়ে আলোচনা করতে গিয়ে যাস্ক নানা বেদমন্ত্রও উদ্ধৃত করেছেন। পার্থিব দেবতাদের প্রসঙ্গে প্রায় ৭৮টি, অন্তরীক্ষস্থিত দেবতাদের ক্ষেত্রে প্রায় ৯২টি এবং দ্যুলোকবাসী দেবতাদের বেলায় প্রায় ৪২টি মন্ত্রের উদ্ধৃতি পাওয়া যায়।

নিরুক্তকারের মতে 'দেব' শব্দের অর্থ যিনি দান করেন (√দা), যিনি দীপ্তিমান্ বা প্রকাশকারী (√দীপ্ বা √দ্যুত্) অথবা যিনি দ্যুলোক (দিব্) থাকেন—"দেবো দানাদ্ বা দীপনাদ্ বা দ্যোতনাদ্ বা দ্যুস্থানো ভবতীতি বা"।[২] দেব এবং দেবতা শব্দের মধ্যে অর্থগত কোন পার্থক্যই নেই, দেব বলতে যা বোঝায়, দেবতা বলতেও বোঝায় তা-ই[৩]—"যো দেবঃ সা দেবতা"। আচার্য পাণিনির মতও তা-ই ; তাঁর মতেও দেব ও দেবতা অভিন্ন—'দেবাত্ তল্'।[৪]

যাস্কের মতে দেবতাদের কেউ থাকেন ভূলোকে, কেউ অন্তরীক্ষে, কেউ বা দ্যুলোকে[৫]। ভূলোকের দেবতাদের মধ্যে অগ্নিই মুখ্য, অন্তরীক্ষলোকের দেবতাদের মধ্যে বায়ু বা ইন্দ্র মুখ্য, দ্যুলোকের দেবতাদের মধ্যে প্রধান হচ্ছেন সূর্য। অন্যান্য দেবতা এই তিন দেবতারই মূর্তিভেদ। দেবতার অকল্পনীয় শক্তিবশত তিনি নানা

রূপে আবির্ভূত হয়ে থাকেন। স্থানগত দিক থেকে বিচার করলে দেবতা তিনিই। যাজ্ঞিকদের মতে অবশ্য বেদে দেবতাদের পৃথক পৃথক নাম থাকায় তাঁদের সংখ্যা তিন নয়, অনেকেই। আত্মবাদীদের মতে দেবতা একজনই, পরমাত্মাই ; অন্যান্য দেবতা তাঁরই বিভূতি। বেদে তাই অচেতন পদার্থের স্তুতি যে দেখা যায় তা মধ্যে বিস্ময়ের কিছুই নেই। এখানে প্রসঙ্গক্রমে উল্লেখ করা যেতে পারে যে, বেদ বা বেদাঙ্গের এই ত্রিদেবতত্ত্ব পুরাণের ব্রহ্মা-বিষ্ণু-মহেশ্বরের কথা স্মরণ করিয়ে দেয়।

দেবতারা যে কেবল দ্যুলোকেই থাকেন তা নয়, তিন লোকেই যে দেবতার অবস্থান এবং মূল দেবতা যে তিন জন তার বীজ কিন্তু আমরা "সূর্যো নো দিবস্পাতু, বাতো অন্তরিক্ষাত্। অগ্নির্নঃ পার্থিবেভ্যঃ।।" মন্ত্রেও পাই।[৬] দেবতার সংখ্যা তেত্রিশ, এ-কথা আবার অপর এক মন্ত্রে মন্ত্রে বলা হয়েছে—" যে দেবাসো দিব্যেকাদশ স্থ, পৃথিব্যাম্ অধ্যেকাদশ স্থ। অপ্সুক্ষিতো মহিনৈকাদশ স্থ"।[৭] আবার "ত্রীণি শতা ত্রী সহস্রাগ্নিং ত্রিংশচ্ চ দেবা নব চাসপর্যন্" মন্ত্রে[৮] দেখি দেবতার সংখ্যা তিন হাজার তিনশ ঊনচল্লিশি।

সাধারণত মন্ত্রে দেবতার নাম থাকে এবং সেই নাম থেকেই বোঝা যায় যে, ঐ মন্ত্রটির দেবতা কে? কিন্তু এমন অনেক মন্ত্রও বেদে আছে যেখানে দেবতার নামের কোন উল্লেখই নেই। সেখানে তাহলে দেবতা চেনার উপায় কী? সেখানে দেখতে হবে ঐ মন্ত্রটি কোন্ বিশেষ যজ্ঞে বা যজ্ঞের কোন্ বিশেষ অংশে প্রয়োগ করা হয়ে থাকে। ব্রাহ্মণগ্রন্থ এবং শ্রৌতসূত্রের নির্দেশ থেকেই মন্ত্রটির প্রয়োগস্থল বোঝা যাবে। যে যজ্ঞে বা যজ্ঞের বিশেষ অংশে মন্ত্রটি প্রয়োগ করা হয় সেই যজ্ঞের বা যজ্ঞের অংশবিশেষের যিনি দেবতা তিনিই হবেন ঐ নামবিহীন মন্ত্রের দেবতা। যদি দুর্ভাগ্যবশত ব্রাহ্মণ গ্রন্থে বা শ্রৌতসূত্রে মন্ত্রটির কোন উল্লেখই না থাকে তাহলে দেবতার সন্ধান কীভাবে সম্ভব? হ্যাঁ, সে উপায়ও আছে। তবে এই বিষয়ে কিছু মতভেদ আছে। যাজ্ঞিকদের মতে প্রজাপতি হবেন সেখানে দেবতা। নৈরুক্তদের মতে দেবতা হবেন সেখানে নরাশংস অর্থাৎ অগ্নি বা সূর্য। অথবা নিজ অভিলাষ অনুযায়ী যে- কোন দেবতাকেই সেখানে দেবতা বলে মেনে নেওয়া যায়, কারণ মন্ত্রে বর্ণিত গুণগুলি যে-কোন দেবতাসম্পর্কেই সমানভাবে প্রযোজ্য, সকল দেবতাই সকল গুণের অধিকারী। অথবা মন্ত্রে যে কামনার কথা ব্যক্ত হয়েছে সেই কামনা পূরণ করা যে দেবতার স্বভাব তিনিই হবেন সেখানে দেবতা। অথবা দেখতে হবে সন্নিহিত অন্যান্য অধিকাংশ মন্ত্রগুলি কোন্ দেবতার সঙ্গে সম্পর্কিত। সেই অনুযায়ী এই নামগোত্রহীন মন্ত্রটিও হবে ঐ বিশেষ দেবতার সঙ্গে যুক্ত। অথবা ঐ মন্ত্রের দেবতা অনেকে। 'বিশ্বে দেবাঃ' এমন বহু দেবতারই সঙ্ঘ। এই 'বিশ্বে দেবাঃ-র প্রসঙ্গে কিছু পরেই আমরা আসব। উল্লেখ্য যে, নিরুক্তেতর অন্যতম উদ্দেশ্য মন্ত্রে কে দেবতা তা চিহ্নিত করা। মন্ত্রে একাধিক দেবতার নাম থাকতে পারে, তাই সেখানে কে মুখ্য তা নিরুক্তের সাহায্যে স্থির করতে হয়—এই হল নিরুক্তকারের দাবী (নি. ১।১৭।৫-৯ দ্র.)।

দ্যুলোকস্থ দেবতাদের আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়ে যাস্ক প্রথমেই অবিনৌ বা অশ্বিদ্বয়ের কথা বলেছেন, কারণ নিঘণ্টুতে দ্যুলোকস্থিত দেবতাদের নামের তালিকায় প্রথমে অশ্বিদ্বয়েরই নাম আছে—"অথাতো দ্যুস্থানা দেবতাঃ। তাসাম্ অশ্বিনৌ প্রথমাগামিনৌ ভবতঃ"।[৯] এই অশ্বিদ্বয় কারা? এই প্রসঙ্গে তিনি একাধিক মতের উল্লেখ করেছেন— (১২) দ্যাবা-পৃথিবী অর্থাৎ দ্যুলোক ও অন্তরীক্ষ। এখানে 'পৃথিবী' বলতে অন্তরীক্ষকেই বোঝানো হয়েছে। এই উপরিস্থিত দুটি লোকই হচ্ছে দুই অশ্বিন্। (২) অহো-রাত্র অর্থাৎ অর্ধরাত্রের পরে সূর্যোদয়ের আগে পর্যন্ত যে সময়ে অন্থকার ও আলোর সংমিশ্রণ দেখাত যায় সেই সময়ই দুই অশ্বী। এই সময়ের মধ্যে কখনও অন্ধকারের, কখনও আবার আলোর প্রাধান্য। এই অন্ধকার ও আলোই অশ্বিদ্বয়। (৩) সূর্য ও চন্দ্র। (৪) পুর্ণ্যকর্মে ব্রতী দুই রাজা। এই চতুর্থ মতটি যাঁরা ইতিহাস বা ইতিবৃত্তের সন্ধান রাখেন তাঁদের মত।[১০]

অশ্বিদ্বয় যুগল দেবতা। তাই দুটি দুটি করে পদার্থের তাঁরা প্রতীক। তাঁদের একজন দ্যুলোক, মিশ্রিত অন্ধকার, সূর্য অথবা পুণ্যশীল রাজা এবং অপর জন অন্তরীক্ষ, মিশ্রিত আলো, চন্দ্র অথবা কোন পুণ্যব্রত রাজা। তাঁরা যা-ই হেন, তাঁদের নাম 'অশ্বিনৌ' কেন? ব্যাপ্ত করেন (√অশ্) বলে তাঁদের নাম অশ্বিনৌ। দ্যুলোক জ্যোতির দ্বারা এবং অন্তরীক্ষলোক বৃষ্টিপ্রদানের দ্বারা পৃথিবীকে ব্যাপ্ত করেন। আবার দিন আলোর দ্বারা এবং রাত্রি শিশিরের দ্বারা পৃথিবীকে ব্যাপ্ত করে। সূর্য আলোর দ্বারা এবং চন্দ্র স্নিগ্ধ কান্তির দ্বার পৃথিবীকে ব্যাপ্ত করে অর্থাৎ ভরিয়ে তোলে। পুণ্যশীল দুই রাজার অধিকারে অনেক অশ্ব আছে বলে তাঁরা অশ্বিনৌ এখানে এই মতের অনুকূলে এ-কথাও বলা যেতে পারে যে, পরোপকারের জন্য এই দুই রাজা হয়তো অশ্বে আরোহণ করে দ্রুত ঘটনাস্থলে উপস্থিত হোতেন। Geldnerও মনে করেন তাঁরা দুই সাধুপুরুষ।

Mannhardt, Bollensen এবং Oldenberg মনে করেন যে, অশ্বিদ্বয় প্রভাতী শুকতারা। সকালে আগুন, উষা ও সূর্য ছাড়া অন্য কোন্ আলো আর থাকতে পারে। কিন্তু প্রশ্ন, শুকতারা তো সংখ্যায় একটি, তাহলে তো যুগল দেবতার প্রতীক হবে কীভাবে? যদি বলা হয় যে, সন্ধ্যার শুকতারা নিয়ে দুটি, তাহলেও তা ঠিক সন্তোষজনক সমাধান হয় না, কারণ দুই শুকতারা তো নিত্যসহচর নয়, দুই-এর মাঝে সময়ের অনেক ব্যবধান। কিন্তু অশ্বিদ্বয় তো নিত্য সহচর। Weber-এর মতে অশ্বিদ্বয় মিথুনরাশির (Gemini-র) দুই তারা।

উষা ঃ (উষস্)। এই দেবতার নাম অন্তরীক্ষের তালিকার মধ্যেও আছে, দ্যুলোকস্থ্ দেবতাদের তালিকাতেও আছে। অন্তরীক্ষস্থ্ উষা বিদ্যুৎ। 'অদোষা অনসঃ—' (ঋ. ৪।৩০।১০) এবং 'এতদস্যা অনঃ—' (ঋ. ৪।৩০।১১) মন্ত্রে উষাকে সেই ভূমিকাতেই দেখা যায়। মেঘ থেকে জল বিবাসিত বা নিষ্কাসিত (√ উচ্ছ্) করে বলে নাম উষা।[১১] আবার দ্যুলোকস্থ্ যে আলো তা কমনীয় বা অভীপ্সিত (√বশ্) বলে উষা। অন্ধকার বিবাসিত অর্থাৎ দূর করে বলেও উষা[১২]। রাত্রির যা অপর কাল তা-ই হচ্ছে উষা। এই অপর বা পরবর্তী কাল রাত্রির শেষাংশ হোতে পারে, দিনও হোতে পারে, দুইই হোতে পারে। আবার হয়তো দুটির কোনটিই নয়। উষা এবং নক্ত (=রাত্রি) পরস্পরের ভগিনী। এই কারণে বেশ কিছু মন্ত্রে 'নক্তোষাসা' নামে তাদের যুগ্মাস্তুতি পাওয়া যায়। বালগঙ্গাধর তিলকের মতে উষা মেরুপ্রদেশের দীর্ঘ উষা Aurora Borealis।

সূর্যা। দেবী সূর্যা সূর্যেরই পত্নী। উষাই যখন সূর্যোদয়ের সময়ের অত্যন্ত নিকটবর্তিনী হয়, তখন তাকে বলা হয় সূর্যা—"এষৈবাভিসৃষ্টকালতমা"।[১৩]

বৃষাকপায়ী। বৃষাকপির অর্থাৎ আদিত্যের ইনি পত্নী। সূর্যা আবার কিছু পরেই বৃষাকপায়ী নামে পরিচিত হয়। শিশির বা তুষারকর্ণা বর্ষণ করে (√বৃষ্) এবং নিশাচর প্রাণীদের ভয়ে কম্পিত করে তোলে (√কম্প্) বলে এই নাম। উষার যে অরুণোদয় তারই নাম বৃষাকপায়ী।

সরণ্যূ। সূর্যের দিকে আরও অগ্রসর হলে সে (উষা > সূর্যা >) বৃষাকপীইয়ার নাম হয় সরণ্যূ (√সৃ)। তাহলে অরুণোদয়ের পরবর্তী অবস্থাই হচ্ছে সরণ্যূ।

ত্বষ্টা। ইনি ভূলোকবাসী, অন্তরীক্ষস্থিত এবং দ্যুলোকস্থ দেবতা তিনই। নিঘণ্টুতে তিন লোকের দেবতাদের মধ্যেই তাঁর নাম পাওয়া যায়। শাকপূণি নামে আচার্য ত্বষ্টাকে পার্থিব দেবতা অগ্নি বলেই স্বীকার করেন। যাঁরা নিরুক্তপন্থী তাঁরা অবশ্য মনে করেন যে, তিনি অন্তরীক্ষস্থিত বায়ু বা বিদ্যুৎ—"মাধ্যমিকস্ত্বষ্টেত্যাহুর্মধ্যমে চ স্থানে সমাম্নাতঃ। অগ্নিরিতি শাকপূণিঃ[১৪]" ত্বষ্টা যে অগ্নিও তা প্রদর্শনের জন্য 'য ইমে দ্যাবাপৃথিবী—' এবং 'আবিষ্ট্যো বর্ধতে চারু—' এই মন্ত্র-দুটি উদ্ধৃত[১৫] হয়েছে। আবার তিনি যে নৈরুক্ত সম্মত অন্তরীক্ষস্থিত দেবতা বায়ু বা বিদ্যুৎ তা প্রমাণ করার প্রয়োজনে গ্রন্থে উদ্ধৃত হয়েছে 'দেবস্ত্বষ্টা সবিতা—' মন্ত্রটি[১৬]। চতুর্দিক শীঘ্র ব্যাপ্ত

করেন (তূর্ণ-√ অশ্), দীপ্ত হয়ে ওঠেন (√ ত্বিষ্) অথবা সকল কর্ম সম্পন্ন করেন (√ ত্বক্ষ্) বলে তিনি ত্বষ্টা। দ্যুলোকস্থিত সৌর দেবতাও ত্বষ্টা। সেই ত্বষ্টার উল্লেখ পাওয়া যায় ‘ত্বষ্টা দুহিত্রে বহতুং—’ মন্ত্রে।[১৭]

A. Kuhn-এর প্রথমে মনে হয়েছিল ত্বষ্টা হচ্ছেন সূর্য এবং Hillebrandtও এই মতের সম্ভাব্যতা স্বীকার করেন। Ludwig মনে করেন তিনি বৎসরের অধিষ্ঠাতৃ-দেবতা। Oldenberg-এর মতে ত্বষ্টা বৈশিষ্ট্যপূর্ণ কোন ক্রিয়াকলাপের প্রতীক। Hardy মনে করেন, তিনি সূর্য দেবতাই। তাঁর পাত্রটি বৎসর রূপ পাত্র, মেশ আকাশ বা পদ।

সবিতা। সব কিছু ‘প্রসব অর্থাৎ প্রেরণ করেন বলে তিনি সবিতা। (√সু)। এই সবিতার নামও নিঘণ্টুতে অন্তরীক্ষস্থিত ও দ্যুলোকস্থিত দেবতাদের তালিকায় পাওয়া যায়। তিনি যে অন্তরীক্ষস্থিত তা ‘সবিতা যন্ত্রৈঃ পৃথিবীম্—’ মন্ত্রে[১৮] ব্যক্ত হয়েছে। এই মন্ত্রে বলা হয়েছে—সবিতা যন্ত্র সমূহের দ্বারা পৃথিবীকে সুস্থির করেছেন, অবলম্বনহীন অন্তরীক্ষে দ্যুলোককে দৃঢ়রূপে প্রতিষ্ঠিত করেছেন, অবাধ অন্তরীক্ষে কম্পনশীল মেঘকে ঘর্ষণ বা বিদীর্ণ করেছেন অশ্বের শরীর মার্জিত করার জন্য অশ্বপালক যেমন অশ্বের ঘর্ষণ করে ক্লেশ সৃষ্টি করে সেইভাবে। পৃথিবীকে স্থির করা, দ্যুলোককে দৃঢ়ভাবে প্রতিষ্ঠিত করা এবং মেঘ বিদীর্ণ করে বৃষ্টি সৃষ্টি করা অন্তরীক্ষস্থিত দেবতার পক্ষেই সম্ভব। মন্ত্রবর্ণিত দেবতাটি তাই অন্তরীক্ষস্থ দেবতাই।

সবিতা আবার দ্যুলোকবাসী দেবতাও। পৃথিবীতে যখন অন্ধকার থাকে, কিন্তু অন্তরীক্ষ অন্ধকারমুক্ত হয় এবং আদিত্যের রশ্মিতে ব্যাপ্ত হয়ে ওঠে সেই সময়ের দেবতাই সবিতা—“তস্য কালো যদা দ্যোর্ অপহততমস্কা কীর্ণরশ্মিরিতি”।[১৯]। যজ্ঞে সবিতার উদ্দেশে এমন এক ছাগ আহুতি দিতে হয় (বা. স. ২৯।৫৮, ৫৯ দ্র.) যার তলার দিক কৃষ্ণবর্ণ। এই বিধান বা প্রথা থেকে ইঙ্গিত পাওয়া যায় যে, অধোবর্তী ভূলোক যখন অন্ধকারে আচ্ছন্ন থাকে সবিতা হচ্ছে সেই অবস্থার প্রতীক। এ ছাড়া তাঁর উদ্দেশে কুকবাবু অর্থাৎ মোরগও বিহিত হয়েছে (বা. স. ২৪।৩৫ দ্র.)। মোরগের ডাক শুনলেই বোঝা যায় যে, সবিতা এসে গেছেন। এ থকে বোঝা যায়, যখন পৃথিবীতে অন্ধকার, আর অন্তরীক্ষ উদ্ভাসিত সেই সময়ের অধিষ্ঠাতাই সবিতা।

বেদের ভাষ্যকার সায়ণ মনে করেন যে, উদয়ের পূর্বে যে কাল তা সবিতা, আর উদয় থেকে অস্তগমন পর্যন্ত যে সময়[২০]। তা সূর্য। দু-একটি মন্ত্রে আমরা দেখি যে, সবিতা প্রাণীদের নিদ্রায় প্রেরণ করছেন।[২১] তাহলে তিনি সকাল ও সন্ধ্যা দুই সময়ের সঙ্গেই যুক্ত। একটি কবিতায়[২২] তিনি আবার স্পষ্টতই অস্তগামী সূর্যরূপে বর্ণিত হয়েছেন। তাঁর উদ্দেশে উৎসর্গ করা অধিকাংশ সূক্তেরই যজ্ঞকর্মে প্রয়োগ হয় সকালে অথবা সন্ধ্যায়। তিনি যেমন দিনান্তে দ্বিপদ ও চতুষ্পদ সকল প্রাণীকে বিশ্রাম দান করেন, তেমন আবার সকালে তাদের জাগিয়েও[২৩] তোলেন। তাঁর উদ্দেশে অনেক স্থলে ‘দেব’ শব্দ ব্যবহার করা হয়েছে অর্থাৎ তিনি সবিতা দেব—উদ্দীপনা দানকারী দেবতা। ‘সবিতা’ তাহলে মূলত বিশেষণ পদ, পরে স্বতন্ত্র বিশেষ্য পদে পরিণত হয়েছে। সূর্য নিখিল প্রাণীকে উদ্দীপিত করেন, সমগ্র বিশ্বে করেন গতিসঞ্চার। সূর্যমূর্ত দেবতা, কিন্তু সবিতা অমূর্ত দেবতা। সূর্যের অন্তর্নিহিত উদ্দীপনা দানকারী দৈবী শক্তিই সবিতা। Oldenberg বলেন সূর্যমণ্ডলের উদ্দীপক শক্তিকে নিয়েই সবিতৃদেবতার ভাবনা, পরে মূর্ত সূর্যকে নিয়ে দেবভাবনা ক্রমে গৌণভাবে গড়ে উঠেছিল। উল্লেখ্য যে ঋষি বিশ্বামিত্রের প্রসিদ্ধ গায়ত্রী ছন্দের ‘তত্ সবিতুর্বরেণ্যং—’ মন্ত্রটি[২৪] এই সবিতার উদ্দেশেই নিবেদিত হয়েছে। মন্ত্রটি অথর্ববেদ ছাড়া অপর তিন বেদেই স্থান পেয়েছে।

ভগ। সূর্যোদয়ের ঠিক পূর্ববর্তী যে কাল তারই তিনি প্রতীক—“তস্য কালঃ প্রাগুত্সর্পণাত্”।[২৫] ‘প্রাতর্জিতং ভগম্ অমুম্—’ মন্ত্রে তাঁকে প্রাতঃকালে অন্ধকারজয়ী বলে বর্ণনা করা হয়েছে।[২৬] তিনি অন্ধ, কারণ যতক্ষণ

পর্যন্ত সূর্যরূপে তিনি আবির্ভূত না হন ততক্ষণ পর্যন্ত লোকে তাঁকে মণ্ডলের আকারে দেখতে পায় না—'অন্ধো ভগ ইত্যাহুর্ অনুত্সৃপ্তা ন দৃশ্যতে'।[২৭] পাশ্চাত্য মতে 'ভগ' শব্দের (√ ভজ্) ব্যুৎপত্তিগত অর্থ 'বিভজনকারী', 'বন্টনকারী'। প্রাচুর্য, সম্পদ্ এবং ভাগ্য অর্থেও বেদে শব্দটির প্রয়োগ পাওয়া যায়।

সূর্য। ভগের পরে আকাশে সূর্যের আগমন। ভগের যে নির্দিষ্ট সময়, সেই সময় থেকে তিনি আরও এগিয়ে আসেন (√ সৃ) বলে সূর্য। অথবা তিনি জগৎকে কর্মে প্রেরণ করেন (√ সূ) বা বায়ুর দ্বারা সুষ্ঠু চালিত হন (সু-√ ঈর্) বলে নাম তাঁর সূর্য। তিনি সচল ও অচল সব-কিছুরই আত্মস্বরূপ—"সূর্য আত্মা জগতস্তস্থুষশ্চ"।[২৮]

পূষা। সূর্য যখন রশ্মিসমূহের দ্বারা পরিপুষ্ট হয়ে ওঠেন (√ পুষ্) তখন তিনিই হন পূষা। সূর্যের পথ পৃথিবী থেকে সেই দ্যুলোক পর্যন্ত বিস্তৃত যেখানে দেবতারাও থাকেন, পুণ্যবান আত্মারাও বাস করেন। পূষা তাই মৃত ব্যক্তিকে পথ দেখিয়ে সেই শান্তিময়স্থানে নিয়ে যান। কেবল তা-ই নয়, তিনি রাখালও বটে। গবাদি পশুকেও চারণভূমি থেকে নিরাপদে নিজ নিজ স্থানে তিনি ফিরিয়ে আনেন। তিনি 'আঘৃণি' অর্থাৎ প্রখর দীপ্তিপূর্ণ। সূর্য ছাড়া পূষা তা হলে আর অন্য কে হবেন? সূর্যের যে কল্যাণময়ী সমৃদ্ধিদায়িনী শক্তি তা-ই পূষা।

বিষ্ণু। পূষার পরবর্তী অবস্থাই বিষ্ণু। প্রখর রশ্মিসমূহের দ্বারা সর্বত্র তিনি ব্যাপ্ত হন। রশ্মিসমূহের দ্বার সর্বত্র প্রবেশ করেন (√বিশ্), সকল পদার্থ রশ্মির দ্বারা ব্যাপ্ত করেন (বি-√অশ্), অথবা নিজেই প্রখর তেজে ব্যাপ্ত হন (বি-√অশ্) বলে নাম তাঁর বিষ্ণু। নানা মন্ত্রে তাঁর তিনটি পদক্ষেপের কথা পাওয়া যায়। কোন্ তিন স্থানে তিনি পদক্ষেপ করেন? শাক পূণি বলেন পৃথিবী, অন্তরীক্ষ ও দ্যু—এই তিনস্থানে বিষ্ণু চরণ স্থাপন করেন। ঔর্পনাভ বলেন, এই তিন স্থান হচ্ছে (সমারোহণ =) উদয়াচল, অন্তরীক্ষ এবং (গয়শিরস্ =) অস্তাচল। Bergaigne এবং Macdonell মনে করেন যে, শাকপূর্ণির মতই ঠিক, কারণ তৃতীয় চরণটি পরম পদ এবং তা কখনই অস্তাচলের সঙ্গে যুক্ত হোতে পারে না।

বিশ্বানর। এই দেবতার নাম অন্তরিক্ষস্থিত এবং দ্যুলোকস্থ দেবতাদের নামের তালিকায় অর্থাৎ দুই স্থানেই পাওয়া যায়। বৈশ্বানর নামে অপর এক দেবতার সন্ধান পাওয়া যায় পৃথিবী নিবাসী দেবতাদের নামের তালিকায়। 'প্র বো মহে—' এবং 'উদু জ্যোতিরমৃতং—' মন্ত্রে[২৯] বিশ্বানরের শক্তিসামর্থ্যের কথা বলা হয়েছে। অন্তরীক্ষস্থ দেবতাদেরই প্রবল শক্তির পরিচয় প্রকৃতিজগতে পাওয়া যায়। তাই ঐ দুই মন্ত্রের বিশ্বানর অন্তরীক্ষস্থ বায়ু বা ইন্দ্রেরই রূপভেদ। দ্যুলোকস্থ যে বিশ্বানর তা মধ্যাহ্নের পরবর্তী প্রখর সূর্য। কিন্তু এই দ্যুলোকস্থ বিশ্বানরের মুখ্যভাবে স্তুতি করা হয়েছে এমন কোন মন্ত্র যাস্ক উদ্ধৃত করেন নি। সকল নরের মধ্যে তিনি অনুপ্রবিষ্ট (বিশ্বান্-√ঋ) বলে তাঁর নাম বৈশ্বানর।[৩০]

বিশ্বানরের প্রসঙ্গে স্বভাবতই বৈশ্বানরের কথা এসে পড়ে। কে এই বৈশ্বানর? সকল মানুষকে যিনি নেতৃত্ব দেন অর্থাৎ নিয়ে যান (বিশ্ব-নর > বৈশ্বানর), অথবা বিশ্বের মানুষ যাঁকে নানা কর্মে নিয়ে যায় অর্থাৎ বরণ করে, অথবা বিশ্বানরের যিনি সন্তান তিনি বৈশ্বানর। কী তাঁর প্রকৃত স্বরূপ?।

প্রাচীন (নৈরুক্ত) আচার্যদের মতে তিনি অন্তরীক্ষস্থ দেবতা বিদ্যুৎ। 'প্র নূ মহিত্বং—' মন্ত্রে [৩১] বৈশ্বানরের উল্লেখ করে বলা হয়েছে যে, মানুষে বৃত্রঘাতী (= মেঘ বিদারণকারী) বৈশ্বানরের অর্চনা করে, বৈশ্বানর অগ্নি (বৃষ্টিসৃষ্টিকারী বিদ্যুৎ) দস্যু শম্বরকে (= মেঘকে) আঘাত করেছেন, তাকে বিদীর্ণ করে দিয়েছেন এবং জল বর্ষণ করেছেন। মন্ত্রের এই বর্ণনা থেকে স্পষ্টই বোঝা যায় যে, বৈশ্বানর বিদ্যুৎই।

প্রাচীন যাজ্ঞিকদের মতে কিন্তু বৈশ্বানর আদিত্য বা সূর্য। যুক্তি এখানে এই যে—(১) সোমযাগে ভাবনা করা হয়, হোতা বা যজমান প্রাতঃসবনে লোকত্রয়ে প্রতিষ্ঠিত হওয়ার জন্য যাত্রা করছেন। প্রাতঃসবনে তিনি

থাকেন পৃথিবীলোকে, মাধ্যন্দিনসবনে আরোহণ করেন অন্তরীক্ষে, তৃতীয় সবনে সেখান থেকে আরোহণ করেন দ্যুলোকে। এই সবই করা হয় শস্ত্রপাঠের মাধ্যমে। এর পর আবার তৃতীয় সবনেই যাত্রা শুরু হয় পৃথিবীতে প্রত্যাবর্তনের জন্য। তৃতীয়সবনে অগ্নিষ্টোমযাগে দ্বিতীয় বা অন্তিম শস্ত্রটির নাম 'আগ্নিমারুত'। সেই শস্ত্রটি শুরু করা উচিত ' স্তোত্রিয়' মন্ত্রে অর্থাৎ যে মন্ত্রগুলিতে একটু আগে সামবেদের ঋত্বিকের। স্তোত্রে গান গেয়েছেন সেই মন্ত্রগুলিতে। বস্তুত গান গাওয়া হয় এক্ষেত্রে 'যজ্ঞাযজ্ঞা বো অগ্নয়ে—' (ঋ. ৬।৪৮।১, ২) পদে শুরু দুটি মন্ত্রে। কিন্তু অগ্নিমারুত শস্ত্র ঐ স্তোত্রিয় মন্ত্রে শুরু করা হয় না, কারণ ঐ দুই মন্ত্রের দেবতা অগ্নি। হোতা তখনও দ্যুলোকে অবস্থিত, আর অগ্নি থাকেন ভূলোকে। তিনি তাই শস্ত্র শুরু করেন স্তোত্রিয় দিয়ে নয়, বৈশ্বানর দেবতার একটি সূক্ত (ঋ. ।৩।৩) দিয়ে। বৈশ্বানর সূক্ত দিয়ে যখন তৃতীয় সবনের শস্ত্রটি শুরু করা হচ্ছে তা হলে বৈশ্বানর দ্যুলোকের আদিত্য ছাড়া অন্য কেউই নয়। আরও লক্ষ্য করার মতো যে, অবতরণের পথে মাঝে অন্তরীক্ষ পড়ে এবং তাই শস্ত্রে বৈশ্বানর সূক্তের পরে অন্তরীক্ষের দেবতা রুদ্রের ও মরুৎ দেবতার উদ্দেশে একটি করে সূক্ত পাঠ করতে হয়।[৩২]

(২) যজ্ঞে চাতুর্মাস্যে বৈশ্বানরের উদ্দেশে বারোটি কপালের অর্থাৎ মাটির খাপ্‌রার উপর পুরোডাশ সেঁকে আহুতি দেওয়া হয়। আদিত্য বা সূর্য মাসের অবস্থান অনুযায়ী বারো। সেই কারণেই বৈশ্বানরের উদ্দেশে বারো কপালের পুরোডাশের ব্যবস্থা। বৈশ্বানর আদিত্য বলেই এই বিধান।

(৩) ব্রাহ্মণগ্রন্থে স্পষ্টত বলাও হয়েছে 'অসৌ বা আদিত্যোঽগ্নির্বৈশ্বানরঃ'—ঐ আদিত্যই হচ্ছেন অগ্নি বৈশ্বানর।[৩৩]

(৪) শস্ত্রের অন্তর্গত কোন কোন সূক্তে 'নিবিৎ' নামে ছোট ছোট গদ্যপদ্যময় মন্ত্র প্রবেশ করিয়ে পাঠ করতে হয়। বৈশ্বানরের উদ্দিষ্ট সূক্তে 'আ যো দ্যাং ভাত্যা পৃথিবীম্' এই নিবিৎ মন্ত্র প্রবেশ করাতে হয়। মন্ত্রটির অর্থ—যিনি দ্যুলোককে উজ্জ্বল করেন, যিনি পৃথিবীকে আলোকিত করেন। সূর্যের পক্ষেই এই কর্মটি করা সম্ভব। বৈশ্বানর দেবতার সূক্তে পাঠ্য এই নিবিৎ মন্ত্র থেকেও তাহলে বোঝা যাচ্ছে যে, বৈশ্বানর আদিত্য বা সূর্য।

(৫) দ্বাদশাহ নামে সোমযাগে বারো দিন ধরে অনুষ্ঠান চলে। এই বারো দিনের মধ্যে বিশেষ তিনটি দিনের নাম 'ছন্দোম'।[৩৪] সেই ছন্দোম নামে দিনে 'দিবি পৃষ্টো অরোচত' নামে একটি মন্ত্রাংশ পাঠ্য।[৩৫] বিশেষ একটি সূক্তের তা অংশবিশেষ। মন্ত্রাংশে বলা হয়েছে, যিনি দ্যুলোকের পৃষ্ঠে দীপ্তিলাভ করেন। বৈশ্বানর দেবতার সূক্তের এই মন্ত্রাংশে যাঁর কথা বলা হল তিনি তাই সূর্য ছাড়া অন্য কেউ হোতে পারেন না। একমাত্র সূর্যই দ্যুলোকে উজ্জ্বল হয়ে প্রকাশ পান॥

(৬) ঋক্‌সংহিতার 'হবিষ্পান্তীয়' নামে সূক্তে (১০।৮৮) যে বৈশ্বানর দেবতার স্তুতি করা হয়েছে সেই সূক্তে দ্বাদশতম মন্ত্রে আছে 'বৈশ্বানরং কেতুম্ অহ্নাম্ অকৃণ্বন্' অর্থাৎ দেবতাগণ বৈশ্বানরকে দিনের চিহ্ন বা জ্ঞাপক করে তুললেন। দিনের চিহ্ন সূর্যই। তাই বৈশ্বানর সূর্যই।

আচার্য শাক পূণির মত কিন্তু ভিন্ন। তিনি মনে করেন এই পৃথিবীস্থিত পরিচিত অগ্নিই হচ্ছেন বৈশ্বানর।

(১) অন্তরীক্ষস্থ ও দ্যুলোকস্থ যে বিদ্যুৎ ও সূর্য সেই দুই জ্যোতিঃ-র নাম বিশ্বানর। সেই দুই বিশ্বানর থেকে উৎপন্ন বলে পার্থিব অগ্নিকে বৈশ্বানর বলা হয়। বিদ্যুৎ যতক্ষণ পর্যন্ত কোন-কিছু স্পর্শ করে না, ততক্ষণ জল তার ইন্ধন এবং সকল বস্তুতেই তা শান্ত বা প্রতিক্রিয়াবিহীনা থাকে। যখন আবার কোন ব্যক্তি বা বস্তু স্পর্শ করে তখন জলে হয় প্রতিক্রিয়াহীন এবং বস্তু বা ব্যক্তিকে করে তোলে অগ্নিময়। এইভাবে বিশ্বানর বা বিদ্যুৎ

থেকে পার্থিব অগ্নির আবির্ভাব। আবার উত্তরায়ণে কাঁসা বা মণি মার্জিত করে তার তলায় স্পর্শ না করিয়ে শুষ্ক গোময় রাখলে তা জ্বলে ওঠে। অগ্নি তাই আদিত্য হোতে উৎপন্না।

(২) ' বৈশ্বানরো যততে সূর্যেণ' মন্ত্রে বলা হয়েছে, বৈশ্বানর সূর্যের সঙ্গে মিলিত হন।[৩৬] বৈশ্বানর নিজেই সূর্য হলে এই মন্ত্রাংশ অর্থহীন হয়ে পড়ে, কারণ নিজের সঙ্গে নিজে মিলিত হওয়া সম্ভব নয়। বস্তুত বৈশ্বানর পার্থিব অগ্নি। কষ্ঠে মন্থন করে অগ্নি উৎপন্ন হলে সেই অগ্নির শিখা উপরে উঠে দ্যুলোকের আদিত্যের শিখার (=রশ্মির) সঙ্গে মিলিত হয় বলেই মন্ত্রে ঐ প্রকার বলা হয়েছে।

(৩) যদি বৈশ্বানর আদিত্য হোতেন তাহলে ভগ, সবিতা, সূর্য, পূষা ইত্যাদি যে-সব দেবতা নিঃসংশয়ে সৌর দেবতা, ' বৈশ্বানর' শব্দকে মন্ত্রে তাঁদের বিশেষণরূপে প্রয়োগ করা হোত, কিন্তু কোন মন্ত্রেই তা করা হয় নি। বিপরীতে দেখা যায় অগ্নির বিশেষণরূপে শব্দটির প্রয়োগ পাওয়া যাচ্ছে (ঋ. ৬।৭।১ দ্র.)। আরও দেখা যাচ্ছে যে, অগ্নির যেগুলি প্রসিদ্ধ কর্ম—যেমন বহন করা, পাক করা, দগ্ধ করা—সেগুলি মন্ত্রে বৈশ্বানরের উদ্দেশে প্রয়োগ করা হয়েছে। বৈশ্বানর তাই অগ্নিই।

(৪) প্রাচীন আচার্যেরা 'প্র নূ মহিত্বং—' মন্ত্রের ভিত্তিতে বলেছেন যে, বৈশ্বানর বর্ষণকর্মে ব্যাপৃত এবং বিদ্যুৎই বর্ষণের সঙ্গে যুক্ত, অগ্নি নয়। কিন্তু এই যুক্তিও ঠিক নয়। 'সমানম্ এতদ্ উদকম্—' মন্ত্রে দেখি অগ্নি এবং 'কৃষ্ণং নিযানং হরয়ঃ—' মন্ত্রে[৩৭] আদ্যি, বৃষ্টির কর্তা বা প্রযোজক। এছাড়া 'অগ্নির্বা ইতো বৃষ্টিং সমরীয়তি—' এই ব্রাহ্মণবাক্যেও[৩৭] বলা হয়েছে যে, অগ্নি এই লোক থেকে উর্ধ্বে বৃষ্টি প্রেরণ করেন। আদিত্যও বর্ষণ সৃষ্টি করেন এবং 'যদা খলু বাসাবাদিত্যোঽগ্নিঃ—'এই ব্রাহ্মণবাক্যও তার প্রমাণ।[৩৯]

(৫) প্রাচীন যাজ্ঞিকেরা সোমযাগে সবনের মাধ্যমে উর্ধ্বলোকে আরোহণ এবং পরে সেখান থেকে অবতরণের কথা তুলে দেখাতে চেয়েছেন বৈশ্বানর হচ্ছেন আদিত্য। কিন্তু শাকপূণির মতে এই যুক্তি দুর্বল। শাস্ত্রে বলা আছে বলেই আরোহণ ও অবরোহণের ভাবনা করা হয়, কিন্তু বৈশ্বানরকে আদিত্য বলে প্রতিষ্ঠাপিত করা ঐ অনুষ্ঠানের ও বিধির তাৎপর্য নয়। আরোহণ ইত্যাদি অথর্বাদ বা স্তুতি বাক্য মাত্র।

(৬) বারোটি কপালের ভিত্তিতেও বলা যায় না যে, বৈশ্বানর আদিত্য। এমনও নয় যে, বৈশ্বানরকে সর্বদা বারো কপালে সেঁকা পুরোভাগ দেওয়া হয়ে থাকে। সূর্যদেবতার উদ্দেশে কর্মভেদে এককপালে বা পাঁচ কপালে সেঁকা পুরোডাশও আহুতি দিতে হয়।

(৭)। 'অসৌ বা আদিত্যোঽগ্নির্বৈশ্বানরঃ' এই ব্রাহ্মণবাক্যের ভিত্তিতেও কিছু প্রমাণ করা যায় না, কারণে ব্রাহ্মণে অনেক স্তুতিমূলক উক্তিই পাওয়া যায়। যেমন—পৃথিবী বৈশ্বানরঃ, সংবত্সরো বৈশ্বানরঃ, ব্রাহ্মণো বৈশ্বানরঃ ইত্যাদি। এগুলিকে মুখ্য অর্থে তাই নেওয়া চলে না, সবই 'ভক্তি' বা গৌণ উক্তি।

(৮) নিবিৎ মন্ত্র তুলে যে প্রমাণ করার চেষ্টা হয়েছে বৈশ্বানর হচ্ছেন আদ্যি, তাও মানা যায়·না ; নিবিদের অন্তর্গত 'যো বিড়্ভ্যো মানুষীভ্যোঽদীদেত্' মন্ত্রাংশে দেখা যায় আদিত্য নয়, অগ্নির কথাই বলা হয়েছে। মন্ত্রাংশটির অর্থ—যিনি মনুষ্য প্রজাগণের উদ্দেশে দীপ্তি দান করেন। সূর্য সকল প্রজার উদ্দেশে ভাস্বর হয়ে ওঠেন, কেবল মানুষের জন্য নয়। শুধু মানুষেরই জন্য যিনি প্রদীপ্ত হয়ে ওঠেন সেই বৈশ্বানর হচ্ছেন অগ্নিই।

(৯) ছান্দোমিক সূক্তও প্রমাণ নয় তা ছাড়া ছান্দোমিক সূক্তের 'জমদগ্নিভিরাহুত' অংশে বলা হয়েছে যে, বৈশ্বানর জমদগ্নিগণ কর্তৃক আহুত হন— জমদগ্নি ঋষিবৃন্দ বৈশ্বানরো আহুতি দিয়েছিলেন। বৈশ্বানর আদিত্য হোলে আদিত্যে আহুতিদানের কথা অলীক হয়ে পড়ে। বৈশ্বানর অগ্নিই, অগ্নিতে আহুতিদানও বাস্তবসম্মতই।

(১০) হবিষ্পান্তীয় সূক্তের প্রথম মন্ত্রে এবং 'অপাম্ উপস্থে মহিমা—' মন্ত্রে[৪০] বৈশ্বানর যে পার্থিব অগ্নি তা স্পষ্টই।

শস্ত্রপাঠের আগে হোতাকে কয়েকটি মন্ত্র জপ করতে হয়। এই পাঠ্য মন্ত্রকে 'হোতৃজপ' বলা হয়। এমন একটি হোতৃজপে বলা হয়েছে 'দেব সবিতকেতং ত্বা বৃণতেঽগ্নিং হোত্রায় সহ পিত্রা বৈশ্বানরেণ'—হে দেবতা সবিতা, পিতা বৈশ্বানরের সঙ্গে অগ্নিস্বরূপ তোমাকে হোতৃকর্ম নির্বাহের জন্য বরণ করছে। এখানে 'সবিতৃ' শব্দের অহ প্রেরম বা অনুমতি-প্রস্থানকারী। যেহেতু এখানে অগ্নিকে বরণ করা হয়েছে এবং তাঁর পিতা-রূপে ('পিত্রা') বৈশ্বানরের কথা বলা হয়েছে ; তাই এখানে কিন্তু বৈশ্বানর অগ্নি নয়, আদিত্যই অথবা বিদ্যুৎ।

এখন প্রশ্ন, তিন পক্ষেরই যুক্তি আমরা শুনলাম, প্রকৃত বৈশ্বানর তাহলে কে? সমগ্র সূক্তে যখন বৈশ্বানরের স্তুতি করা হয়, যে বৈশ্বানরের উদ্দেশে যজ্ঞে আহুতিদ্রব্য প্রদান করা হয়, সেই বৈশ্বানর অগ্নিই। অন্যত্র সূর্য ও বিদ্যুৎও গৌণভাবে 'বৈশ্বানর' নামে অভিহিত হয়ে থাকে।[৪৩]

বরুণ। দেবতা বরুণের নামও নিঘণ্টুতে অন্তরীক্ষ ও দ্যুলোকের দেবতাদের নামের তালিকার মধ্যে পাওয়া যায়। অন্তরীক্ষের বরুণ মেঘের দ্বারা আকাশকে আবৃত (√বৃ) করেন। আবৃত করেন বলেই তিনি বরুণ।[৪২] দ্যুলোকস্থ বরুণ হচ্ছেন সূর্য। তিনি স্বয়ং প্রভূত রশ্মির দ্বারা আবৃত। ঋ. ১।৫০।৫-৭ মন্ত্রে তাঁকে সম্বোধন করে তাঁর অনুগ্রহপূর্ণদৃষ্টি, পর্যটন এবং উদিত হওয়ার কথা বলা হয়েছে। সেখানে বরুণ তাই দ্যুলোকের সূর্যই।

দ্যুলোকে আলোর দেবতারূপে তাঁর নিত্য আবির্ভাব। এই চিরন্তরন ঘটনা থেকে তাঁকে প্রকৃতিজগতের এবং নৈতিক জগতের নিয়মের অধিপতিরূপে কল্পনা করা হয়েছিল বলে গবেষকগণ অনুমান করেন। Oldenberg মনে করেন বরুণের স্বরূপ হচ্ছে চাঁদ এবং তাঁর সহচর মিত্র সূর্য। বেদে যেখানে সপ্ত আদিত্যের কথা বলা আছে সেখানে চন্দ্র, সূর্য ও অপর পাঁচ গ্রহের কথাই বলা হয়েছে। আবেস্তার Ameṣaspenta- দের সঙ্গে তাঁরা অভিন্ন। ভাষ্যকার সায়ণের মতে তিনি দুষ্ট ব্যক্তিদের পাশের দ্বারা আবৃত বা রুদ্ধ[৪৩] করে রাখেন বলে বরুণ। ইনি ইন্দো-ইরাণীয় যুগের দেবতাও হোতে পারেন। যদিও নামের দিক থেকে কোন সাদৃশ্য নেই, তবে বৈশিষ্ট্যের দিক থেকে আবেস্তার 'অহুর মজদ' দেবতার সঙ্গে অনেক মিল আছে। গ্রীস-দেবতা 'অউরনস'-এর সঙ্গেও 'বরুণ' শব্দের ধ্বনিগত সাদৃশ্য আছে। গ্রীসে তিনি ছিলেন আকাশ এবং পরে আকাশের বিংশেষ নাম, কিন্তু ভারতে তিনি গোড়ার দিকে আকাশের দেবতায় পরিণত হন।

Roth এবং Whitney মনে করেন প্রথম দিকে বরুণের যে মহিমা বা প্রতিপত্তি ছিল ঋগ্বেদের যুগেই তা ক্রমশ ক্ষীণ হোতে থাকে এবং ইন্দ্র তাঁর সেই স্থান অধিকার করে নেন। দশম মণ্ডলে তাই দেখা যায় বরুণের উদ্দেশে একটিও সমগ্র সূক্ত পাওয়া যাচ্ছে না, কিন্তু ইন্দ্রের উদ্দেশে নিবেদিত পঁয়তাল্লিশটি (৪৫) সূক্ত পাওয়া যায়। তবে কেবল সূক্তের সংখ্যার ভিত্তিতে কোন সিদ্ধান্তে আসা ঠিক হবে না। ঋক্‌সংহিতার প্রাচীন মণ্ডল গুলিতে দেখাই যায় যে, বরুণের অপেক্ষায় সর্বত্র ইন্দ্রে উদ্দেশে অনেক বেশী সূক্ত উৎসর্গ করা হয়েছ। এছাড়া তৃতীয় মণ্ডলে বরুণের উদ্দেশে কোন সূক্তই নেই, কিন্তু ইন্দ্রের উদ্দেশে আছে বাইশটি (২২) সূক্ত এবং দ্বিতীয় মণ্ডলে বরুণের প্রতি নিবেদিত হয়েছে একটি মাত্র সূক্ত, কিন্তু সেখানে ইন্দ্রের উদ্দেশে উৎসর্গ করা হয়েছে তেইশটি (২৩) সূক্ত। সংহিতার একটি সূক্তে (ঋ। ৪।৪২) অবশ্য দেখি যে, ইন্দ্র ও বরুণ পরস্পরের মধ্যে নিজ নিজ প্রাধান্য প্রতিষ্ঠায় ব্যাপ্ত। সংহিতার অপর এক সূক্তে (ঋ. ১০।১২৪) কিন্তু দেখা যায় তাঁদের সহাবস্থান। তবে এ-কথা ঠিক যে দেবমণ্ডলীর মধ্যে ইন্দ্রের প্রভাব ক্রমশই ঋগ্বেদের যুগ থেকেই বৃদ্ধি পেতে শুরু করেছিল। পৌরাণিক যুগেও ব্রহ্মা-বিষ্ণু-মহেশ্বরের অধীনে তাঁর প্রাধান্য লক্ষ্য করা যায়।

কেশী। ইনিও আদিত্যই। প্রভূত কেশ (=রশ্মি) আছে, (কেশ +ইনি), দীপ্তিসম্পন্ন (√কাশ্ >কাশ) বা সকল পদার্থকে প্রকাশিত করেন (√কাশ্ >কাশ) বলে নাম কেশী। কেবল সূর্যই কেশী নয়, পার্থিব অগ্নিও কেশী,

কারণ ধূমরূপ কেশ তার আছে ; আবার অন্তরীক্ষের বায়ুও কেশ, কারণ ধূলা তার কেশ। বায়ু প্রবাহিত হলে ধূলিকণা ওঠে, ধূলি উঠবে দেখলেই বায়ুর অস্তিত্ব বোঝা যায়। কেশী তিন জন বলেই 'ত্রয়ঃ কেশিন ঋতুথা'—মন্ত্রে[৪৪]। তিনজনের কথা বলা হয়েছে।

বৃষাকপি। √বৃষ্ এবং √কম্প্ ধাতু থেকে শব্দটির ব্যুৎপত্তি মানা হয়েছে। অস্তগামী যে সূর্য তারই নাম বৃষাকপি। অস্তগমনের সময়ে সূর্য বৃষসমূহকে অর্থাৎ নিজের কিরণজালকে সঙ্কুচিত করে নেয় এবং আসন্ন অন্ধকারে প্রাণীদের ভয়ে ভীত করে তোলে অথবা হিমকণা বর্ষণ করে এবং প্রাণীদের ভীতকম্পিত করে জোলে বলে বৃষাকপি।

যম। এই দেবতার নামও নিঘণ্টুতে অন্তরীক্ষের ও দ্যুলোকের দেবতাদের নামের মধ্যে পঠিত হয়েছে। প্রাণীদের প্রাণ উপসংহার করেন (√যম্) বলে তিনি যম। ঋ. ১০।১৪।১ মন্ত্রটি ব্যাখ্যা করে যাস্ক দেখিয়েছেন যে, যম সেখানে প্রাণসংহারকারী অন্তরীক্ষস্থ দেবতা। যম আবার পার্থিব অগ্নিও যে হয় তার অনুকূলে তিনি ঋ. ১।৬৬।৭-৯। মন্ত্র উদ্ধৃত করে ব্যাখ্যা করেছেন। অগ্নির নাম যম কেন? 'যমো হ জাত ইন্দ্রেণ সহ সঙ্গতঃ' এই ব্রাহ্মণবাক্যে বলা হয়েছে ইন্দ্রের সঙ্গে যমজ হয়ে জন্মেছেন। 'যমাবিহেহ মাতরা' মন্ত্রেও[৪৫] বলা হয়েছে, যমজ অগ্নি ও ইন্দ্রসকল জগতের নির্মাতা। যজম বলে অগ্নি যম। দ্যুলোকের যে আদিত্যতা রশ্মিসমূহের সঙ্গে মিলিত (√যম্) বা যুক্ত বলে যম। 'যস্মিন্ বৃক্ষে—' মন্ত্রে[৪৬] সেই আদিত্যরূপ যমেরই প্রসঙ্গ রয়েছে বলে নিরুক্তকার বলেছেন। বৃষাকপি অস্তগমনে উন্মুখ সূর্য, আর যম অস্তগমনরত সূর্য।

Roth প্রভৃতি পণ্ডিতজনের মতে যম ছিলেন আদিতে মানুষই। E.H. Meyer মনে করেন, যম হচ্ছেন মানুষের নিজেরই অপর এক অস্তিত্বময় মূর্তি (alter ego) বা সত্তা এবং সেই কারণেই তা যমজ বা যুগল। Hillebrandt-এর মতে যম চাঁদ এবং এই চাঁদেরই মধ্যে মৃত্যুর লক্ষণ বা অস্তিত্ব সর্বাপেক্ষা সুপরিস্ফুট। পূর্ণিমার পরে চাঁদ তিলে তিলে মরে, মরার পরে শুক্লপক্ষের প্রতিপদ্ তিথিতে জন্মে পূর্ণিমার পরে আবার মরে। মৃত্যুর এই প্রবাহ চলতেই থাকে। ইন্দো-ইরাণীয় যুগেও যম বা 'যিম' ছিলেন চাঁদই। বৈদিক যুগে তিনি হয়ে ওঠেন স্বর্গরাজ্যের বা ভাগ্যবান প্রয়াত পুরুষদের উপভোগ্য পরম সুখকর স্থানের অধিবাসী। তাঁরসম্পর্কে আরও নানা মত পাওয়া যায়। যেমন, তিনি অগ্নি, সূর্য, অবসানমুখী দিবাভাগ ইত্যাদি।

অজ একপাত্। ইনিও অন্যতম সৌরদেবতা। গমনরত বলে তিনি অজ (√অজ্) এবং চতুষ্পাৎ ব্রহ্মের একটি চরণ বলে একপাত। অথবা তিনি গতিশীল (√অজ্) এবং তাঁর নিজের মাত্র এক চতুর্থ অংশ (পাদ) এই জগতের আকার ধারণ করেছেন বলে তিনি অজ একপাত্। অথবা গতিশীল এবং একটিমাত্র অংশে জগতের জল পান করেন (এক-√পা) করেন বলে এই বিশেষ নাম। Bloomfield এবং V. Henry মনে করেন অজ একপাৎ সৌর দেবতাই। Roth এবং Grassmann-এর মতে তিনি ঝড়ের অধিষ্ঠাত্রী দেবতা। এক লহমায় তিনি পৃথিবীতে ঝড় নিয়ে আসেন। Bergaigne মনে করেন, অজ একপাৎ কোন এক নিঃসঙ্গ রহস্যময় জগতের অধিবাসীর প্রতীক।

পৃথিবী। আমাদের সাধারণের কাছে পৃথিবী হচ্চে এই নিত্যপরিচিত ভূলোক। নিঘণ্টু গ্রন্থে কিন্তু ভূলোক, অন্তরীক্ষ ও দ্যুলোক—এই তিন স্থানেই তার অস্তিত্ব পাওয়া যায়। ভূলোকের পৃথিবীর উদ্দেশে অনেক মন্ত্রই বেদে পাওয়া যায়, তবে তার মধ্যে আচার্য যাস্ক 'স্যোনা পৃথিবি' (ঋ. ১।২২।১৫) মন্ত্রটি উদ্ধৃত করেছেন। প্রথিত অর্থাৎ বিস্তীর্ণ বলে নাম পৃথিবী (√প্রথ্)।[৪৭] অন্তরীক্ষস্থ পৃথিবী বায়ু বা বিদ্যুৎ। 'বড়িত্থা পর্বতানাং—' (ঋ. ৫।৮৮।১) মন্ত্রের পৃথিবী তা-ই। কিন্তু 'যদিন্দ্রায়ীং পরমস্যাং পৃথিব্যাং—' মন্ত্রে[৪৮] যে পৃথিবীর কথা বলা হয়েছে তা হচ্ছে আদিত্য।

সমুদ্র। পৃথিবীস্থিত বিশাল জলরাশি যেমন সমুদ্র, অন্তরীক্ষর তেমন সমুদ্র। 'আর্ষ্টিষেণো হোত্রম্—' মন্ত্রে[৪৯] সেই দুই সমুদ্রেরই কথা আছে। এই স্থান তেকে জল সম্যক্‌রূপে উর্ধ্বে বাষ্পের আকারে যায় (সম্-উত্-দ্রু), এই স্থানের অভিমুখে জল সম্যক্‌রূপে ধাবিত হয় (ঐ), এই স্থানে এসে জলচর বা অন্তরীক্ষচারী প্রাণীরা অত্যন্ত আনন্দিত হয় (সম্-মুদ্), এই স্থানে জলরাশি বা বাষ্পরাশি সম্মিলিত হয় (সম্-উদক) অথবা এই বস্তুটি জল বা বর্ষণের দ্বারা (সম্- √উন্দ্) সিক্ত করে তোলে ; তাই নাম সমুদ্র। সমুদ্র যখন সূর্যকে বোঝায়—যখন তা দ্যুলোকস্থ দেবতা—তখন রশ্মিসমূহ তাঁর থেকে সমুদ্‌গত হয় বলে তিনি সমুদ্র (সম্-উত্-দ্রু)। 'পবিত্র বন্তঃ পরি—'মন্ত্রে[৫০] সেই আদিত্যমণ্ডলরূপ সমুদ্রের কথাই প্রকাশ পেয়েছে।

সৌর দেবতাদের মধ্যে দধ্যঙ্, অথর্বা এবং মনুর নামও পাওয়া যায়। প্রত্যেকটিই সূর্যের বিশেষ বিশেষ অবস্থা। দধি (=ধ্যান)-র অভিমুখে যায় (√অঞ্চ্) অর্থাৎ জগতের কৃত্য ও অকৃত্যের বিষয়ে চিন্তা করে অবহিত বলে সূর্য দধ্যঙ্। অশ্বিদ্বয় অথর্বার পুত্র দধ্যঙ্-এর অশ্বমুণ্ড প্রতিষ্ঠাপন করে দেন। সেই মস্তকের সাহায্যে তিনি অশ্বিদ্বয়কে মধু-র সন্ধান দেন (ঋ. ১।১১৬।১২ ; ১।১১৭।২২)/ পাশ্চাত্য মতে দধির অভিমুখে যে যান, দই যার প্রিয় বা যার কাছে দই আছে যে দধ্যঙ্। Bergaigne মনে করেন দধ্যঙ্ মূলত সোম। তবে মনে হয় তা বিদ্যুৎও হোতে পারে। অশ্বমুণ্ড তার ক্ষিপ্রতার প্রতীক, বাক্ বা কথা বজ্রনির্ঘোষ এবং অস্থি বজ্ররূপ অস্ত্র।

সূর্য অথর্বা, কারণ তিনি নিজ কর্তব্য থেকে চলে আসেন না, বিচ্যুত হন না (ন-√থর্ব্)। পাশ্চাত্ত্য মতে একবচনে তিনি প্রাক্-ঐতিহাসিক পুরোহিত এবং বহুবচনে প্রয়াত পিতৃপুরুষবৃন্দ।

সূর্য আবার মনুও, কারণ তিনি নিজের অধিকার সম্পর্কে সর্বদা মনে করেন (√মন্), অথবা সকলের তিনি অভিমত অর্থাৎ সকলের তিনি শ্রদ্ধা বা অর্চনার বিষয়।

দ্যুলোকে আবার এমন অনেক দেবতা আছেন যাঁরা দলবদ্ধ। এঁরা হলেন আদিত্য বৃন্দ, সপ্ত ঋষি, দেবগণ, বিশ্বেদেবাঃ সাধ্যগণ, বসুগণ, বাজিনঃ (=অশ্বসমূহ) এবং দেব-পত্নীগণ। 'পাদিত্য' এই নামকরণের কী তাৎপর্য পৃথিবী থেকে তিনি জল বা রস গ্রহণ করেন (আ-√দা), অন্যান্য জ্যোতিপদার্থের জ্যোতি তিনি নিজে গ্রহণ করে নেন (ঐ) অর্থাৎ সূর্যোদয়ের পরে ঐ পদার্থগুলি আর প্রকাশিত হয় না, জ্যোতিতে দীপ্ত হয়ে ওঠেন (আ-√দীপ্) অথবা অদিতির পুত্র (আদিতেয় >আদিত্য)। তবে অদিতির পুত্ররূপে বা আদিতেয়· নামে আদিত্যের নামে আদিত্যের উল্লেখ 'আর্চাভ্যান্নায়ে' অর্থাৎ ঋগ্বেদে খুবই বিরল।[৫১] কোন সমগ্র সূক্তে তাঁর সেই নামে ও রূপে স্তুতি নেই, তবে তা আছে সূক্তের অন্তর্গত কোন বিশেষ মন্ত্রে।[৫২] যজ্ঞেও এই নামে কোন আহুতিও নিবেদন করা হয় না। বেদে অন্যান্য কিছু দেবতারও 'আদিত্য' এই নামে স্তুতি দেখা যায়। যেমন—মিত্র, বরুণ, অর্যমা, দক্ষ, ভগ[৫৩]। স্বর্, পৃশ্নি, নাম, গো, বিষ্টপ্ এবং নভস্ শব্দেও আদিত্যকে বোঝায়।[৫৪]

সপ্ত ঋষি। 'অস্য বামস্য—' মন্ত্রে[৫৫] আদিত্যের সাতটি পুত্রের কথা পাওয়া যায়। ব্যাখ্যাভেদে আদিত্য নিজেই অদিতির সপ্তম পুত্র। আদিত্যের সাতটি পুত্র হচ্ছে তাঁর সাতটি রশ্মি।[৫৬] 'সপ্ত ঋষয়ঃ—' এবং 'তির্যগ্‌বিলশ্চমস—' মন্ত্রে[৫৭] যে সপ্ত ঋষির কথা আছে তা সূর্যরশ্মিই বোঝাচ্ছে। নিঘণ্টুগ্রন্থেও (১।৫) রশ্মিবাচী পনেরটি শব্দের মধ্যে 'সপ্তঋষয়ঃ' পদের উল্লেখ পাই। আধ্যাত্মিক পক্ষে সপ্ত ঋষি হচে চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা, জিহ্বা, ত্বক্ মন এবং বুদ্ধি বা বিদ্যা।

দেবাঃ বা দেবগণ বলতেও সূর্যরশ্মিই বুঝতে হবে। ' দেবানাং ভদ্রা—' মন্ত্রটিকে[৫৮] যাস্ক সেইভাবেই ব্যাখ্যা করেচেন। বিশ্বে দেবাঃ পদও বোঝায় নিখিল রশ্মিকে। যাস্ক এই পদ-যুগলের ব্যাখ্যা করেছেন 'সর্বে দেবাঃ' এবং এই প্রসঙ্গে যে 'ওমাসশ্চর্ষনীধৃতে—' (ঋ. ১।৩।৭) মন্ত্রটি উদ্ধৃত করেছেন সেখানেও 'বিশ্বেদেবাসঃ'

পদের ব্যাখ্যা করেছেন 'সর্বে দেবাঃ' বলে। পদের অর্থ যে সূর্যরশ্মি তা তিনি স্পষ্টত বলেন নি, মন্ত্রটিরও সূর্যপক্ষে ব্যাখ্যা করেন নি। তা ছাড়া 'বিশ্বে দেবাঃ' পদে তিনি বহু দেবতাকে বুঝতে হবে এ-কথাও বলেছেন। 'দশতরী' অর্থাৎ ঋগ্বেদে গায়ত্রী ছন্দে গাঁথা 'ওমাস—' ছাড়া বিশ্বে দেবাঃ-র উদ্দেশে আর অন্য কোন তৃচ (=তিন মন্ত্রের গুচ্ছ) নেই। যজুে কিন্তু এই দেবতার উদ্দেশে গায়ত্রী ছন্দের আরও তৃচের প্রয়োজন। যাস্ক তাই বলেন, 'বিশ্বে দেবাঃ' বলতে বহু দেবতাকেই বুঝতে হবে, নতুবা যজ্ঞকর্ম সম্পন্ন করাই যাবে না। যে মন্ত্রেই বহু দেবতার স্তুতি আছে সেই মন্ত্রকেই 'বিশ্বে দেবাঃ' নামে দেবতার মন্ত্রে বলে বুঝতে হবে। আচার্য শাকপূণি অবশ্য বলেন যে, 'বিশ্ব' শব্দ থাকলে তবেই 'বিশ্বে দেবাঃ' দেবতা হন, না থাকলে নয়। কিন্তু যাস্ক মনে করেন, শাকপূর্ণির মত ব্যভিচার দোষে দুষ্ট। 'বভ্রূরেকঃ—' (ঋ. ৮।২৯) সূক্তের দেবতা 'বিশ্বে দেবাঃ' বলে স্বীকৃত, কিন্তু সূক্তের কোন মন্ত্রেই ঐ পদবন্ধটি নেই। 'উভা উ নূনং—' (ঋ. ১০।১০৬) সূক্তটির দেবতা যে অশ্বিদ্বয় তা নিয়েকোন বিতর্কই নেই, কিন্তু প্রত্যেক মন্ত্রে তো তাঁদের নাম নেই, আছে কেবল একাদশতম মন্ত্রটিতে। 'অভি ত্বষ্টেব—' (ঋ. ৩।৩৮) সূক্তের ক্ষেত্রেও দেখা যায় কেবল দশম মন্ত্রেই দেবতা ইন্দ্রের নাম পাওয়া যায়, অন্যকোন মন্ত্রে পাওয়া যায় না। অতএব 'বিশ্বে দেবাঃ' নামটি থাকলে তবেই মন্ত্রের দেতা বিশ্বে দেবাঃ দেবতা হবেন, নতুবা হবেন না—এই যুক্তি যাস্কের মতে অসার।[৫৯] ভাষ্যকার সায়ণ এই বিষয়েশাকপূণির মতই গ্রহণ করেছেন বলে মনে হয়।[৬০]

সাধ্যগণ হচ্ছে অসাধ্য কর্ম সাধিত করে সেই সূর্যরশ্মিসমূহ। ইতিবৃত্তের তথ্য যাঁরা রাখেন তাঁদের মতে যে ঋষিগণ বিশ্ব সৃষ্টি করেছিলেন তাঁরা সাধ্য। বসুগণ অগ্নি, ইন্দ্র অথবা সূর্যের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত। সেই অনুযায় তাঁরা কখনও পৃথিবীলোকের। কখনও বা অন্তরীক্ষের, আবার কখনও দ্যুলোকের দেবতা। দ্যুলোকস্থিত অন্ধকার বিবাসিত অর্থাৎ আচ্ছাদিত করে রাখেন অথবা অপসারিত করেন (√বস্) বলে তাঁদের নাম 'বসু'। 'বাজিনঃ' নামে দেবতাবৃন্দ হলেন দেবতাদের অশ্বসমূহ অথবা সূর্যরশ্মিসমূহ। অশ্ব বা সূর্যরশ্মি দ্রুতগতিতে চলে বলে নাম বাজিন্ (√বিজ্)। দেবপত্নীগণ দেবগণের পত্নী বা পালনকারিণী। সূর্যের শক্তিরূপে তাঁরাও দেবতা।

আদিত্যের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত হচ্ছে দ্যুলোক, তৃতীয় সবন, বর্ষা ও শিশির ঋতু, জগতী ও অতিচ্ছন্দঃ[৬১] নামে ছন্দ, সপ্তদশ ও ত্রয়স্ত্রিংশ স্তোম্, বৈরূপ ও রৈবত সাম, দ্যুস্থানের অন্যান্য পুরুষ দেবতা ও স্ত্রীদেবতা। পৃথিবী থেকে রস (জল ইত্যাদি) আহরণ, রশ্মির দ্বারা সংগৃহীত রসের আহরণ, অন্ধকারের আচ্ছাদন ও সব-কিছু প্রকাশিত করা হচ্ছে আদিত্যের কর্ম বা ধর্ম। বেদে চাঁদ, বায়ু এবং সংবৎসরের সঙ্গে তাঁর যুগ্মস্তুতি হয়ে থাকে।[৬২] এই সাহচর্যগুলি দেখে বোঝা যায় যে, মন্ত্রে আদিত্যই অর্থাৎ কোন সৌর দেবতাই দেবতা।

হরিত্ আদিত্যের, দুটি রাসভ (=গর্দভ) অশ্বিদ্বয়ের, দুই-এর অধিক অজ (ছাগ) পূষার, অরুণবর্ণের গাভী সমূহ উষাঃ-র এবং দুই-এর অধিক শ্যাব গাঢ় বাদামী) ঘোড়া সবিতার বাহন।[৬৩] এগুলির মধ্যে গর্দভ দুটি এবং অন্যান্য বাহনগুলি সংখ্যায় বহু।

দ্যুলোকের দেবতাদের নিয়ে যাস্ক যে আলোচনা করেছেন র্তার নিরুক্ত-গন্থে তা এখানে সংক্ষেপে সংগ্রহ করে দেখানো হোল। তাঁর মতের সঙ্গে সমালোচকরা সর্বত্র একমত না হোতে পারেন, কিন্তু এই গ্রন্তের সাহায্যে পরম্পরাগত মতটি আমরা জানতে পারি। এছাড়া সমালোচনার মূলে চাই কোন ভিত্তি এবং নিরুক্ত হচ্ছে তেমন এক ভিত্তি। প্রসঙ্গ অনুসারে বিরুদ্ধ মত গুলিও এই প্রবন্ধে উদ্ধৃত করা হয়ছে। ভবিষ্যতে পার্থিব ও অন্তরীক্ষস্থ দেবতাদেরও নিয়ে এই ধরনের সংক্ষিপ্ত আলোচনা সম্ভব হলে করা যেতে পারে।

তথ্যসূত্র

* নি. ৭।১৬।৩, ৪; ৭।১৭-১৮ (অগ্নি) ; ৭।১৯, ২০ জোতবেদাঃ) ; ৭।২১-৩১ (বৈশ্বানর) দ্র.।

১। ‘ষড় ইমা রজাংসি’—ঋ. ১।১৬৪।৬ ; ‘ভূর্ভুবঃ স্বর্ ... সত্যম্’ (তৈ. আ. ১০।২৮।১); ‘আসপ্তমাং স্তস্য লোকান্’ (মু. ড. ১।২।৩)।

২। নি. ৭।১৫।৪ ; √দিব্ ((>।দী—উজ্জ্বল হওয়া) + অচ্ (‘নন্দিগ্রহপিচা—’ পা. ৩।১।১৩৪) = দেব। অথবা √।দিব্ (স্বর্গ) + ।অণ্ (‘তস্যোদম্’ বা ‘তস্যাপত্যম্’) = দেব। ‘দেবব্রহ্মণো—’ (পা. ১।২।৩৮) সূত্রের প্রামাণ্যে ‘দৈব’ হয় নি।

৩। নি. ৭।১৫।৫

৪। পা. ৫।৪।২৭

৫। “তিস্র এব দেবতা ইতি নৈরুক্তাঃ। অগ্নিঃ পৃথিবীস্থানো, বায়ুর্বেন্দ্রো বান্তরিক্ষস্থানঃ, সূর্যো দ্যুস্থানঃ” (নি. ৭।১৫।১, ২)

৬। ঋ. ১০।১৫৮।২

৭। ঋ. ১।১৩৯।১১

৮। ঋ. ৩।৯।৯

৯। নিঘ. ৫।৬ ; ।নি. ১২।১,২

১০। “তত্ কাবশ্বিনৌ? দ্যাবাপৃথিব্যাতিত্যেকে, অহোরাত্রাবিত্যেকে, সূর্যাচন্দ্রমসাবিত্যেকে, রাজানৌ পুণ্যকৃতাবিত্যৈতিহাসিকাঃ” (নি. ১২।১।৪)।

১১। “উচ্ছতেরিতরা মাধ্যমিকা” (নি. ১২।৫।৫)।

১২। “উষা বষ্টেঃ কান্তিকর্মণঃ” (নি. ১২।৫।৫)। “উষাঃ কস্মাদ্? উচ্ছতীতি সত্যা রাত্রেরপরঃ কালঃ” (নি. ২।১৮।৩)।

১৩। নি. ১২।৭।৮ (সূর্যা) ; ।১২।৮।৬ (বৃষাকপায়ী

১৪। নি. ৮।১৩, ১৪

১৫। ঋ. ১০।১১০।০ ; ১।৯৫।৫

১৬। ঋ. ৩।৫৫।১৯

১৭। ঋ. ১০।১৭।১

১৮। ঋ. ১০।১৪৯।১

১৯। নি. ১২।২।২

২০। ”উদয়াত্ পূর্বভাবী সবিতোদয়াস্তময়বর্তী সূর্য ইতি” (ঋ. ৫।৮১।৪—সা.ভা.)।

২১। ঋ. ।৪।৫৪।৬ ; ।৭।৪৫।১

২২। ঋ. ২।৩৮ .

২৩। ঋ. ৪।৫৩।১ ; ৬।৭১।২

২৪। ঋ. ৩।৬২।১

২৫। নি. ১২।১৩।৭

২৬। নি. ৭।৪১।২

২৮। ঋ. ১।১১৫।১

২৯। ঋ. ১০।৫০।১ ; ৭।৭৬।১

৩০। “বিশ্বান্ নরনে্ নয়তি, বিশ্ব এনং নরা নয়ন্তীতি বা, অপি বা বিশ্বানর এব স্যাত্, প্রতৃত্যতঃ সর্বাণি ভূতানি ; ।তস্য বৈশ্বানরঃ” (নি. ৭।২১।২)।

৩১। ঋ. ১।৫৯।৬

৩২। ঋ. ২।৩৩ ; ১।৮৭

৩৩। মৈ. সা. ২।১।২

৩৪। আ. শ্রৌ. ৮।৭।২৩

৩৫। ঋ. ১।৯৮। ২

৩৬। ঋ. ১।৯৮।১

৩৭। ঋ. ১।১৬৪।৫১, ৪৭

৩৮। তৈ. স. ২।৪।১০ ; কা. স. ১১।১০

৩৯। তৈ. স. ৪।১।২ ; কা. স. ১১।১০

৪০। ঋ. ৬। ৮।৪

৪১। "যস্তু সূক্তং ভজতে যস্মৈ হবির্নিরুচ্যতেঽয়মেব সোঽগ্নির্বৈশ্বানরঃ। নিপাত এবৈতে উত্তরে জ্যোতিষী এতেনাভিধেয়েন ভজতে" (নি. ৭।৩১।৭, ৮)।

৪২। "বরুণো বৃণোতীতি সতঃ" (নি. ১০।৩।৮)।

৪৩। "বৃণোতি পাপকৃতঃ স্বকীয়ৈঃ পাশৈরাবৃণোতীতি রাত্র্যভিমানিদেবো বরুণঃ' (ঋ. ১।৮৯।৩—সা.ভা.)। ঋ. ১।১৬১।১৪ মন্ত্রের ভাষ্যেও অনুরূপ কথাই আছে। বরুণের অধিকারে আছে আবার জলও।

৪৪। ঋ. ১।১৬৪।৪৪

৪৫। ঋ. ৬।৫৯।২

৪৬। ঋ. ১০।১৩৫।১

৪৭। "প্রথনাৎ পৃথিবীত্যাহুঃ" (নি. ১।১৪।৭)

৪৮। ঋ. ১।১০৮।১০

৪৯। ঋ. ১০।৯৮।৫

৫০। ঋ. ৯।৭৩।৩

৫১। "অল্পপ্রয়োগং ত্বস্যৈতদ্ আর্চাভ্যাম্নায়ে সূর্যমাদিতেয়ম্ অদিতেঃ পুত্রম্" (নি. ২।১৩।২)।

৫২। ঋ. ১০।৮৮।১১

৫৩। ঋ. ১।২৪।১৫ ; ।২।৪।১৬ ; ২।২৭।১ ; ৩।৫৯।২

৫৪। নি. ২।১৪ দ্র.।

৫৫। ঋ. ১।১৬৪।১

৫৬। "সপ্তপুত্রঃ ....সপ্তাদিত্যরশ্ময় ইতি বদন্তি" (নি. ৪।২৬।৭)

৫৭। বা. স. ৩৫।৫৫ ; অ. স. ১০।২৬।৯

৫৮। নি. ১।৮৯।২

৫৯। নি. ১২।৪০

৬০। "বিশ্বেদেবাস এতন্নামকা দেববিশেষাঃ। গণদেবতাবচনশ্চাত্রা বিশ্বশব্দো ন সর্বপর্যায়.... বিশ্বে ইত্যস্য বিশেষণং দেবাস ইতি। দীব্যন্তীতি দেবাঃ প্রকাশবন্তঃ। বিশ্বে দেবাস এতন্নামকগণরূপ দেববিশেষাঃ" (ঋ. ১।৩।৭-৯—সা.ভা.)।

৬১। ঋ প্রা. ১৬।৭৯

৬২। নি. ৭।১১।১-৩, ৭

৬৩। নিষ. ১।১৫।

IN SEARCH OF MIND AND MATTER : THE APPROACH OF THE NYĀYA-VAIŚEṢIKA SCHOOL OF THOUGHT

V N JHA

We all live in a plural world. This world is partly visible, partly invisible; partly sentient, partly insentient; partly manifest, partly unmanifest; and partly knowable through senses and partly not. The world of our experience is party internal and partly external. From time immemorial human minds are engaged in knowing this world, both physical and psychological.

If one looks at all the systems of Indian Philosophy a little closely one can easily discover that all these systems have been trying to explain the source of the plurality of human experiences. No one can deny the fact that the universe of our experience is plural. Obviously, the question arises, what could be the source of this experiential plurality? I, on one hand and the rest of the world with which I behave whole of my life on the other, constitute this plurality. Different thinkers came out with different answers right from the Vedic times. While some held that the source of plurality is 'one', some others concluded that the source also has to be 'plural' in order to account for the plurality at the level of experience.

Now if we want to account for the number of possibilities out of these two answers of 'One' and 'Many' as the source of our phenomenal plurality, we may arrive at the following possibilities:

A.	+ One	+ Many
B.	- One	+ Many
C.	+ One	- Many
D.	- One	- Many

The possibility (A) says that both the singular source as well as the experiential plurality are ultimately true, real and existent. Thus, the Brahman of the Śuddhādvaita (Pure Monism) Philosophy of Vallabhācārya is real and the plural world of our experience which has evolved from the Brahman is also equally real. In this philosophy the source 'One' has *become* 'Many'. It is accepted that the Brahman can undergo modifications (Pariṇāma) in the sense that the very "One" has taken the form of 'Many'.

The possibility (B) tells us that the source of the world of plurality is not 'One' but 'Many'. The Nyāya-Vaiśeṣika Systems of Indian Philosophy and all other systems of realism which believe that the world of our experience is ultimately Real will subscribe to this possibility. For the Nyāya-Vaiśeṣika System, there is a creator God and there are materials for the creation of this plural world in the form of permanent substances (i.e. the particles called *paramāṇu*-s, time, space, individual souls with their *saṃskāras* (impressions), universals, permanent qualities *(guṇas)*, internal sense organ called mind (manas), and a permanent relationship *(samavāya)*. Thus, as God is real so also all the materials available to Him for creation of this world of plurality are ultimately real. A flower or even a particle of flower is as much real as God. God is not a magician either, to create this plural world out of nothing.

Sāṃkhya and Yoga systems too believed in the factual plural world explained through accepting the dualism of Puruṣa and Prakṛti. Although the Pūrvamīmāṃsā system did not accept God at its early stage of development, still the System accepted the reality of this phenomenal world of plurality. Needless to say, at a later stage the Pūrvamīmāṃsākas too accepted God.

In this way, for all these Systems the source of our world of plurality is plural and not 'One'.

The possibility (C) indicates that the world of plurality is not Real because it is mere *appearance*. The source is 'One' and that alone is real. As if, the source 'One' appears as 'Many'. Śaṅkarācārya's Monism (Advaita), may be an example of this possibility. Śaṅkara thinks that the ultimate reality is only one and the world of plurality is mere appearance (*vivarta* or *adhyāsa*). To understand this, one needs to differentiate, 'becoming' *(Pariṇāma)* of Vallabha from 'appearing'(vivarta) of Śaṅkara.

The possibility (D) implies that, the source of plurality is neither 'One' like the Brahman of the Vedantins nor 'Many' of the Realists, because every thing in the world is devoid of its own nature. Nothing can be claimed through characterization, since nothing can be characterized. This seems to be the presupposition of the Mādhyamika school of Buddhism popularly known as Śūnyavādins.

Seen in such a background the Nyāya -Vaiśeṣika System is treated as a realists' System because, for this System the plural world of our experience is not only true and real only at a particular time and space but ultimately true and real.

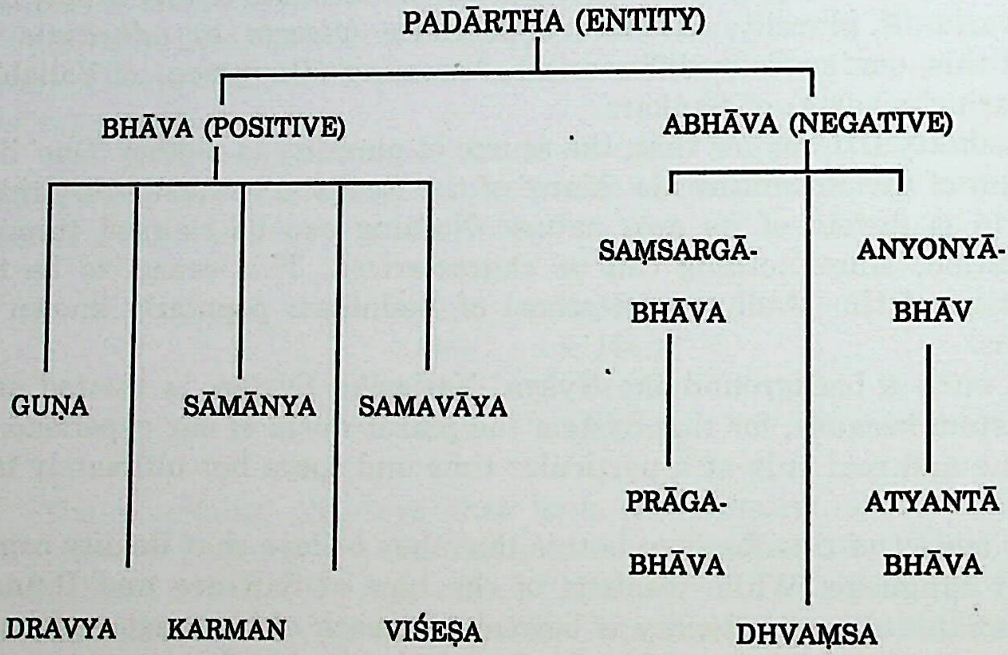
Another aspect of this Realism is this that they believe that Reality can be captured by language. While idealists of the type of Śaṅkara and Diṅnaga believed that the ultimate Reality is beyond the reach of language and hence language is a liar, the Nyāya Vaiśeṣika System holds that language can very well express Reality. While Śaṅkara had to create phenomenal Reality *(vyavahārika-sattā)* just to explain human behavior with this mundane world which is going to disappear after the individual attains Brahman-hood, the Nyāya -Vaiśeṣika (popularly called Indian Logicians) refused to accept any temporary Reality. For Indian logicians, if x has existence x must be real and ultimately real. There is no need for postulating any degrees of Reality.

The entire world of plurality is independent of one's thought and participates in generating thought as its cause and a cause must precede an effect, namely the thought. The plural world of our experience is not a construction like sky-flower *(kha-puṣpa)*. The world is *sat*.

Therefore, the whole world of plurality is ultimately real. It is knowable and namable. It is not true to hold that simply because a thought of the world is verbalizable *(savikalpaka)*, it has to be declared as false.

Indian logicians, therefore, conceived the whole world in terms of referents of linguistic terms. For them the world is a sum total of referents of linguistic terms called padārthas or entities. There are two categories of entities: positive *(bhāva)* and negative *(abhāva)*. If there is a red rose in a particular garden, then there is that red rose there in that garden occupying a particular space and in the rest of the world there is absence of that red rose. As red rose has existence, the absence of red rose also has existence and hence both bhāva and abhāva are entities which constitute the whole universe.

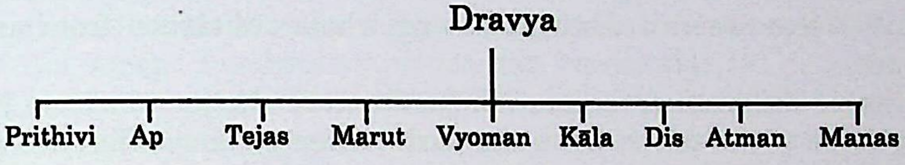
Thus, the set of entities (padārtha) can be put into two subsets: a sub-set of bhāva padārthas and a sub-set of *abhāva padārthas*. The analysis can be presented through the following diagram:



dravya - substance
saṃsargābhāva -relational absence
guṇa - quality

anyonyābhāva - mutual absence
karman - action
prāgabhāva - pre-absence
sāmānya - universal
dhvaṃsa - destruction
viśeṣa - distinguishing feature
atyantābhāva - absolute absence
samavāya - inherence

Substance was further divided into nine types as follows:



Substances were conceived as locus of qualities. The qualities were counted as twenty four.

They are:
rūpa (colour)
rasa (taste)
gandha (smell)
sparśa (touch)
saṅkhyā (number)
parimāṇa (extension)
pṛthaktva (separateness)
saṃyoga (number)
vibhāga (disjunction)
paratva (remoteness)
aparatva (nearness)
gurutva (gravity)
dravatva (liquidity)
sneha (moisture)
śabda (sound)
buddhi (cognition)
sukha (happiness)
duḥkha (unhappiness)

icchā (desire)
dveṣa (aversion)
prayatna (volition)
dharma (merit)
adharma (demerit)
saṃskāra (impression)

In this way the other subsets have been explained. *Karman* includes any movement; *Sāmānya* is a universal which forms a class. Through *Sāmānya* we bring together all members of its class and this helps in distinguishing that which does not belong to a class. Thus roseness is a universal, it includes all roses as members of its class and helps in eliminating everything that does not belong to this class i.e. all that is not rose. It also helps in naming an individual rose of the class of roses by providing a groud *(śabdapravṛttinimitta)* for the application of the term 'rose'..

Viśeṣa is the ultimate distinguishing feature of a permanent substance. It is because of this *Viśeṣa* we can distinguish one whole substance from another whole substance.

Thus, one jar is different from another jar because the parts of one jar are different from those of the other. Even the parts of one jar are different because of their further parts. This enquiry can lead to infinite regress and in that case it will be difficult to distinguish one seed from a mountain because both of them will have infinite number of parts. To avoid this unwanted consequence, the Vaiśeṣika Philosophers accepted Viśeṣa in each indivisible particle *(paramāṇu)* in order to account for the distinctness of all wholes.

Similarly, all individual souls, time, space and minds are made distinct because they are permanent substances due to the presence of this distinguishing feature called Viśeṣa. Therefore, there are as many permanent substances as many Viśeṣas.

Inherence is a permanent relationship. It is one and is postulated between a quality and its locus, an action and its locus, universal and individual, whole and parts and between a Viśeṣa and its locus. Inherence is inseparable, but saṃyoga (contact) is separable which is counted as a quality in the list of twenty four qualities.

Thus, even universals and relations are part and parcel of the external real world and they are not constructed by mind in this system of Nyāya-Vaiśeṣika philosophy.

As stated above, abhāva is also an entity *(padārtha)*. There can be absence of only that which has existence. There cannot be an absence of something which is fictitious. Therefore, the expressions like 'There is no sky-flower', 'There are no rabbit's horns', 'There is no son of a barren lady', 'There is no squared circle', etc. are nonsensical according to the Nyāya Vaiśeṣika System. These expressions will make sense only when we will say 'There is no flower in the sky', 'There are no horns of a rabbit', 'There is no son of a barren lady', 'A circle is not a square', etc. etc.

With this world-view of the Nyāya-Vaiśeṣika system in mind let us now turn to the topic proper.

We have seen that the Nyāya-Vaiśeṣika thinkers have listed soul or self and the internal sense organ called mind in the category called substance or dravya and *buddhi* or cognition in the category called quality. A self is defined in the System as the locus of cognition.

As a matter of fact, the notion of a substance is this that it is a locus of qualities and actions. Qualities come and go in the form of effects, but the locus continues. When the green mango becomes yellow, the colour has changed but the substance (mango) has continued. If this were not true, how could one say 'The mango which was green has turned yellow?'

This argument has a history. The Buddhist philosophers did not want to accept a durable self *(ṣthira ātman)*, because they wanted to prove that every thing that has existence in transitory *(kṣaṇika)*. As a necessity, therefore, they could not accept a substance which can be durable.

That is why, instead of calling This is a blue pot', they preferred to call it 'This is blue' avoiding reference to the locus of the blue colour. They thought there are sensations of only colour and not of anything called substance which could be the locus of colour. Indian logicians, on the other hand, wanted to establish a category called substance as the locus of qualities and actions.

Out of the nine substances earth, water, fire and air are found in both the forms, eternal and non eternal. Eternal as the particles of earth, water, fire and air and non-eternal as wholes made of those particles. The substances sky, time, space, Self and mind are eternal because they are not constructed out of any parts.

They have also accepted that sky is one, time is one, space is one, but the souls are many in number; and so also the minds as internal instruments.

All the substances have extension or *parimāṇa* (size) which is a quality of a substance. Three types of extensions are postulated: *anu-parimāṇa* (minimum possible size), *param-mahat-parimāṇa* (maximum possible size) and *madhyama parimāṇa* (middle size). The first two are eternal and the last one is non-eternal.

The substance having the maximum possible size is called vibhu which is defined as that substance which is in conjunction with all things having limited size. Therefore there is no problem of Body-Mind or Self contact.

These substances are characterized by qualities. Qualities are of two types: (1) general *(Sāmānya)* and (2) special *(Viśeṣa)*. For instance, number (Sāṃkhya) is a general quality of substance which is present in each substance, eternal or non-eternal. But smell *(gandha)* is a special quality of earth only.

Similarly, cognition or knowledge (*buddhi* or *jñāna*) is a special quality of soul or self. As gandha cannot exist in the soul so also cognition cannot exist in the earth.

Individual Self *(jīva)* is that soul which is delimited by a body although soul is all pervading. This body is made of the first five substances called *pañca-mahābhūta* (matter). This body consists of everything: five senses *(jñanendriya)* and five motor organs *(karmendriya)* including brain. In each such body there is one entity called mind *(manas)*. The sense organs are made of two particles (dvyanuka-parimāṇa) and mind has the size of only one anu. Since mind is of smallest size it has maximum velocity and therefore, it can reach any object. Mind is called the internal sense-organ which facilitates direct access to the internal world on one hand and the external world coordinating with the external senses to establish access to the external world on the other. It is because of this mind, the internal sense-organ, having *aṇu-parimāṇa,* one does not have direct perception of the external world through all senses at a time.

Each self is carrying two worlds: (a) internal or private (b) external or public. The internal world consists of all qualities of the soul delimited by the body. *Buddhi* (cognition), *sukha* (happiness), *dukha* (unhappiness), *iccha* (desire), *dveṣa* (aversion), *prayatna* (internal effort or volition), *dharma* (merit), *adharma* (demerit) and *saṃskāras* (impression) constitute the inner world of the self. All the rest belongs to the external or public world.

It is to be noted that the Nyāya Vaiśeṣika System has accepted plural selves and in each self there is an inner world. Therefore, each living being has his own inner world which is exclusively known to him. For an individual self the inner worlds of other individuals are as good as external because as he has direct access to his own inner world, he does not have direct access to others' inner worlds. But as he can acquire the knowledge of the external world he can also acquire the knowledge of other's inner world.

The system of Nyāya-Vaiśeṣika , therefore, accepts four ways or processes of knowing *(pramāṇa)* the world , both internal as well as external, called perceptual (pratyakṣa), inferential *(anumāna)*, analogical (upamana) and verbal (śabda).

An individual self acquires, say, a perceptual knowledge of a flower through the following process :

The self comes in contact with the mind, the internal sense; the internal sense comes in contact with the external sense, the eyes; the eyes with the rose and thereafter what emerges in the self is an indeterminate *(nirvikalpaka)* cognition of the rose which terminates in generating a determinate cognition *(savikalpaka)* of rose which can be expressed in language provided the knower has a desire to speak.

In this analysis what we find is : the self which is a substance is the locus in which the cognition of rose, which is a quality, has arisen through a relationship called inherence. Now the self is called the knower *(jñāta)*. Now he is called conscious *(cetana)*. Because he is named cetana(conscious), it implies that he possesses a property *(dharma)* called caitanya(consciousness). He is not identical with consciousness but possesses consciousness. This consciousness is nothing but jñāna which is a special quality of the self. This jñāna is a member of the internal world because it is an inner state and is never found to exist in any other substance. This inner state *(jñāna)* prompts all human behaviour *(sarva-vyavhara-karana)*. It is because of the occurrence of the inner state the self performs a function. The inner state itself is not the self. The self is the locus of the inner state. Therefore, self is not identical with consciousness. This implies that self is not by nature conscious but self alone is capable of becoming conscious when self will acquire inner state or the special quality called jñāna etc. This acquisition will be possible when the self is provided with a proper configuration of conditions like body, inner sense-organ called mind , the external sense-organs and the external real world . Human consciousness, therefore, is a product or effect which comes into being due to certain factors. Jayantabhaṭṭa , hence, calls knowledge as *agantuka* (adventitious). Human beings acquires knowledge. Human being is not knowledge.

Knowledge too cannot be the quality of any physical substance because had it been the quality of a physical substance it could have been known by external sense-organs. Therefore, even though self is a substance according to the Nyāya-Vaiśeṣika system, it is not a physical substance like earth, water, and the like. Had it been a physical substance, the qualities like colour, smell etc. would have occurred in the self and we would have experienced them through our external senses as we see red colour of the rose in our garden. But neither anybody has experienced it, nor anyone has reported it to be so. The system has, therefore, proposed different types of substances in order to account for the reason why a particular quality can reside in a specific substance only and not all qualities in all substances. That is the reason behind classifying qualities as general *(Sāmānya)* and specific *(Viśeṣa)*.

Thus, mind in the sense of self or spirit is a substance (call it a spiritual substance, if you so like) and such a substance alone can be the locus of our inner world, namely, cognition or knowledge, happiness, pain, desire, aversion, volition, merit, demerit and impression of our past experiences (usually known as our inner or mental states).

The very fact that we remember our past experiences forces us to accept the identity between the experiencer and the rememberer and that prompts us to accept the durability of the self. It cannot be the case that X will experience and the Y will remember that experience.

Praśastapādabhāṣya offers the following metaphors to conceptualize the subtle entity called Self:

(1) The body is a chariot and the charioteer is the Self.
(2) The breathing is like the air blown through the air-bag by a blacksmith

towards a specific direction and that blacksmith is the Self.

(3) The Self is like a puppet-player; it is he who makes our eyes open and close.

(4) The Self is a house-keeper who extends and repairs the house i.e. our body in case there is any damage.

(5) The Self is like a boy playing with a marble i.e. our mind sitting at the comer of a room i.e. our body.

(6) The Self is like a person who is peeping through many windows i.e. our external sense-organs e.g. when he sees, say, a ripe mango his tongue starts watering.

(7) The Self is like a carpenter who uses an instrument(i.e. the sense-organ) to bring about a result(i.e. cognition or knowledge).

From all these metaphors what Praśastapāda wants to convey is this that Self is a subtle entity which is neither the body, nor the external senses, and nor the internal sense-organ called *manas*.

Praśastapāda further points out that the following awareness is a public awareness and it is shared by all of us :

(a) I am happy.
(b) I am unhappy.
(c) I have desire.
(d) I have volition.

Here, I possess these four qualities or inner states, happiness, unhappiness, desire and volition, called *guṇa.* Where are these properties located ? In other words, what is the locus of these properties ? What is the referent of the first personal pronoun 'I' ?

Obviously, my body or external sense-organ or even internal sense-organ cannot be its locus because I do not mean either 'body' or 'external sense-organ' or 'internal sense organ' when I refer to it by the first personal pronoun 'I'. Had I meant that the above awarenesses could be substituted by the following:

'My body is happy', 'My body is unhappy', 'My body has desire', 'My body has volition' and so on and so forth which is absurd.

Moreover, these inner states cannot reside in the physical substances because these occur only in a part of their loci and do not exist as long as the loci exist like colour.

Not only that, since these inner states cannot be known by the external senses like colour they cannot be accepted as residing in the physical substances.

And finally, Praśastapāda says, language too does not corroborate the physical substances as the locus of inner states because the first personal pronoun 'I' does not refer to any physical substance.

All these go to prove that we require a substance other than the physical substances as the locus where the inner mental states like cognition, happiness, etc. etc. come to reside, the awareness of which is verbalized in a language which provides an access to be aware of others' inner states too. That non-physical substance is called self or atman (Spirit or Mind) by the Nyāya-Vaiśeṣika system of philosophy. One may call such a substance as a spiritual substance, if one so likes.

This self is conceived of two types : (a) individual self *(jīvātman)* and (b) God *(paramātman)*. They are distinguished by distinguishing the nature of the inner states like knowledge and desire. In an individual self knowledge is acquired, whereas in God knowledge is eternal. Never-the-less, both, individual self and God are spiritual substances only.

There are so many individual selves as many living beings. God, however, is only one. All spiritual substances are all-pervading (vibhu) and eternal (nitya).

The Nyāya-Vaiśeṣika system also required to posit Mind as an internal sense-orsan to reveal our inner states and to facilitate access to the outer world. This Mind is called *manas* and it is also a substance which is neither spiritual substance which can be the locus of inner states nor a physical substance like earth etc. It is merely an instrument to be used by the self but it is not the self.

Out of the nine substances of the Nyāya-Vaiśeṣika system, the remaining seven types are purely physical substances which include sky, time, and space too. You may call these seven substances as Matter if the convention of Physics allows this term in that sense, which I doubt very much. If not, then there is another list of substances called by the name bhuta which refers to earth, water, fire, air, and sky. Will the physicists be comfortable if these five are called Matter ? Here too they may not agree because sky is not referred to as 'matter', I think.

But this is not a philosophical issue but only a matter of convention. Strictly speaking, the term 'matter' should stand for all the seven types of physical substances of the Nyāya-Vaiśeṣika system of philosophy. Thus it is difficult to find an exact parallel of the concept of the term Matter in this system of thought.

Select Bibliography

1. Nyāyakandali of Śrīdhara, Gaekwad Oriental Series No. 174.
2. Nyāyasiddhāntamuktāvalī of Viśvanātha (Pratyakṣakhanda), Chowkhamba edition.
3. Nyāyasutra of Gautama edited by Ganganath Jha.
4. Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics by Sadananda Bhaduri,. Bhandarkar Orietal Research Institute, Pune.

धर्मशास्त्रज्ञः कालिदासः

उज्ज्वला झा

या सृष्टिः स्रष्टुराद्या वहति विधिहुतम् या हविर्या चे होत्री,
ये द्वे कालं विधत्तः श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम्।
यामाहुः सर्वबीजप्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः
प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नास्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः॥

यस्य कविकुलगुरोः एते शब्दाः तं प्रणम्य चर्चां प्रारभे। कालिदासस्य तुलना बहुभिः विद्वद्भिः शेक्सपिअरमहोदयेन सह कृताऽस्ति। शेक्सपिअरमहाभागः आङ्ग्ल भाषाकालिदासः कालिदास संस्कृतभाषायाः शेक्सपिअरः एतादृशानि विधानानि नैकैः विद्वदभिः कृतानि। सर विल्यम् जोन्स इत्येतेषां मतानुसारं कालिदासः भारतवर्षस्यल्य शेकासपियारः योहान् वोल्फगांग् फॉन् श्योटे इत्यनेन यदा अनूदितं शाकुल पठितं तदा तद् शिरसि निधाय हर्षोध्भासेन तेन नृत्यं कृतामित्यपि वयं सर्वे जानीमः। स्वीयानन्दानुभूतिः तेन एकस्यां कवितायां निबद्धा। नाटकस्य आरम्भः नान्ध्या करोति कालिदासः। अस्यै कल्पनायै संकल्पनायैवा ग्योटेभटाभागः अत्यन्तं स्पृहयति स्म। शाकुलउपठनान्तरं यत्नाटकम् अनेन महोदयेन लिखितं तत्र तेनापि नान्ध्या एव नाटकारम्भः कृतः। इदमपि अस्माभिः संस्कृतानुरागिभिः कालिदासस्य भक्तैः सम्यग् ज्ञायते एव। परन्तु केषुचित् स्थलेषु पुनरुक्तिः न दोय भवतीति अत्र नियगते। अस्तु।

'कालिदासस्य सम्यग्वर्णनं कुरुत" इत्युक्तौ तस्य संवेदनशीलता श्रेष्ठा इति वा, तस्य अभिव्यक्तेः सुन्दरता उदारा अथवा सुन्दरतायाः अभिव्यक्तिः रमणीया, तस्य निरुपमा उपमा श्रेष्ठा अथवा तस्य अप्रतिमार्थान्तरन्यासाः तस्य निसर्गपूजा, तेन सह ऐक्यम्, तस्य ईश्वरभक्तिः, सर्वः तरतु दुर्गाणि इति वदन्ती तस्य सरस्वती श्रुतिमहती, सर्वः कामानवाप्नोतु इति वदतः तस्य विश्वबन्धुत्वं, तस्य वैदग्ध्य, तस्य वेदान्तित्वम्, तस्य अद्वैतस्य पुरस्कारः, मेघं प्रियायै सन्देशवाहकं दूतं कर्तुः तस्य अद्वितीयकल्पना, तत्तः यत् ज्ञायते तत्तस्य भूगोलस्य ज्ञानम् एतेषु मध्ये कस्य वर्णनं कालिदासस्य सम्यग्वर्णनं भवति इति नूनं जटिलः प्रश्नः। एवमस्ति महिमा कविकुलगुरोः। एस् पी नारङ्गेन चत्वारिंशत् वर्षेभ्यः प्राक् या कालिदास-सूचिः कृता वर्तते, तस्यां दृष्टायां कालिदासः विदुषां प्रेमभाजनं, बहूनां कृते अयं निबन्धविषयः, प्रबन्धविषयः, ग्रन्थविषय इति ज्ञायते।

तज्ज्ञात्वा मनः चकितचकितं भवति एतावन्ति वर्षाणि--वर्षानुवर्षाणि कियन्तः विद्वांसः एनं पठन्ति, स्तुन्वन्ति, उपतिष्ठन्तीति मनः मोमुद्यते। अत्र प्रश्नः उदेति कोऽसौ विशेषः कालिदासस्य यद् व्यास-वाल्मीकिसदृशः किम्बहुना तेभ्योऽपि अधिकतरः स्नेहादरश्च अनेन लक्ष्यते! अयमेक एव कविकुलगुरुः। अनामिकाया अनामिकात्वम् अनेनैव स्थापितम्। अस्यां पार्श्वभूमौ कालिदासस्य धर्मसङ्कल्पना कीदृशी आसीत् इति द्रष्टुं मया प्रयत्नः कृतः। कदाचित् तदनुषङ्गेन कविकुलगुरोः महत्त्वं पुनरेकवारं द्रष्टुं द्रढयितुं शक्नुमः।

यथा यथा विचार्यते कानिचन तत्त्वानि स्पष्टीभवन्ति--कालिदासः वैदिक-परम्परायाः सश्रद्धः अनुयायी, इयं श्रद्धा नैव अन्धश्रद्धा तस्य, अपि तु सः अनया परम्परया परिपूर्णतया परिचितः, सम्यग्जानाति इमां परम्पराम्। तेन स्वीय-सप्तसु कृतिषु इयमेव परम्परा पुनः पुनः नवीनतया, नवनवोन्मेषैः पुरस्कृता। वैदिकपरम्परया यानि वैश्विकमूल्यानि प्रदत्तानि तेषां सर्वदा, सर्वथा रक्षणं कृतमनेन तस्य प्रत्येकग्रन्थे। अस्यां परम्परायां या वर्णाश्रमव्यवस्था समाजव्यवस्थारूपेण वर्तते सैव मनुष्यजीवनस्य सम्यग्व्यवस्था। इति अस्य दृढविश्वासः सर्वासु कृतिषु अनेन ओतश्च प्रोतश्च निबन्धः।

वागर्थयोः सुन्दरता, सुन्दरतायाः देवत्वेन सह नित्यसम्बन्धः, प्रेम्णः गभीरता, अभिव्यक्तेः सुकुमारता, उच्चाभिरुचिः इत्येते सान्ते अस्य प्रतियाया उन्मेषाः परन्तु एतैः सहैव विश्वकल्याणस्य, विश्वमङ्गलस्य सामर्थ्यं येषु अस्ति तानि देशकाल-अनवच्छिन्नानि परम्परागतमूल्यानि सर्वाङ्गसुन्दरतया अनेन शब्दसामर्थ्येन चित्रितानि अत एव सः कविकुलगुरुः इति मन्ये। अत एव नायं केवलं भारतवर्षस्य कविः परन्तु अयं विश्वकविः। अनेन लिखितानि त्रीणि नाटकानि--मालविकाग्निमित्रम्, विक्रमोर्वशीयम्, अभिज्ञानशाकुन्तलं च, ऋतुसंहारः मेघदूतं च इति खण्ड-काव्य-द्वयम्, कुमारसम्भवं, रघुवंशश्चेति महाकाव्यद्वयं च येनापि अधीतं सः उपरोक्तं सत्यम् अवश्यमेव अनुभवति।

कालिदासः वेदान्ती स अद्वैते विश्वसीति इति योगिअरविन्दानां मतम्। तेषां मतेन

अनुमतगमना शकुन्तला तरुभिरियं वनवासबन्धुभिः। AŚ. 4.10

अथवा

उद्गलितदर्भकवलमृग्यः परित्यक्तनर्तनाः मयूराः।
अपसृतपाण्डुपत्रा मुञ्चन्त्यश्रूणीव लताः॥ AŚ 4.12

इत्यादिश्लोकाः विश्वस्य ऐकात्म्यं द्योतयलि। अत एव च शकुन्तलायाः पतिगृहगमनं न केवलम् आश्रमवासिनां अपि तु सम्पूर्णप्रकृतेरेत भावनासन्दोह इति कालिदासः सूचयति। पारसिकां जेतुं रघुः यदा प्रस्थितः तस्य प्रस्थानं कालिदासः वर्णयति--

पारसिकान् ततो जेतुम् प्रतस्थे स्थलवर्त्मना।
इन्द्रियाख्यानिव रिपून् तत्त्वज्ञानेन संयमी ॥ Raghu iv. 60

यथा कार्यत् संयर्मा नाम यमनियमवान् पुरुषः तत्त्वज्ञानेन इन्द्रियरूपशत्रून् जेतुं सज्जीभवति तथैव रघुः

पारसिकान् जेतुं भूमार्गेण प्रस्थितः। तत्त्वज्ञानमेव इन्द्रियजयादिद्वारा मोक्षोपाय इति सर्वैः भारतीयदर्शनैः दृढं प्रतिपादितमस्ति इति जानन्त्येव दर्शनाध्येतारः। अस्यैव अयं पुनरुवारः कविकुलगुरोः।

रवीन्द्रनाथ ठाकुर महोदयाः अभिप्रयन्ति--यत् सद्गुणमण्डितम्, शान्तिकारकं, संयमितं, सर्वेषां मङ्गलसाधकं तदेव सौन्दर्यशब्दाभिधेयामिति शाकुन्तलस्य सन्देशः कविना प्रदत्तः।

बहवः विद्वासंः वदन्ति यत् निजकृतिषु कालिदासेन वैदिकपरम्परायाः सर्वे आदर्शाः सुरक्षिताः।

यशसे विजिगीषूणाम् प्रजायै गृहमेधिनाम्।
शैशवेऽभ्यस्तविधानाम् यौवने विषयैषिणाम्
वार्धके मुनिवृत्तिनाम् योगेनाले तनुत्यजाम्
रघूणांमन्वयं वक्ष्ये... इति

वदता कविना रघुवंशारम्भे रघूणां यद्वर्णनं कृतं तद् रघुकुलोत्पन्नाः राजानः सर्वे ब्रह्मचर्यादिचतुराश्रमाणां सम्यक्पालनकर्तारः आसन् इत्येव प्रदर्शयति।

विष्णुस्मृत्यनुसारं (विष्णुस्मृति ३.२) 'वर्णाश्रमाणां स्वे स्व धर्मे व्यवस्थापनम्' इति प्रथमः राजधर्मः। रघुवंशे जाताः राजानः स्वयमपि आश्रमधर्मं पालयन्ति स्म इति कालिदासः वर्णयति। राज्ञा दिलीपेन सरवे, रघुणा च अजाय, अजेन दशरथाय राज्यभारः दत्तः दिलीपेन रघुणा अजेन चानुक्रमेण वानप्रस्थाश्रमः स्वीकृतः इतीयं परम्परा सर्वेऽपि एते राजानः आश्रमधर्मं राजधर्मं च पालयन्ति स्म इति दृढं स्थापयति। अनाकृष्टस्य विषरेर्विद्यानां पारदृश्वनः

तस्य धर्मरतेरासीद् वृद्धत्वं जरसा विना। प्रजानां विनयाधानद्रक्षणाद्भरणादपि स पिता पितरस्तासां।
केवलं जन्महेततः॥ रघु ९.२३, २४॥

इदं दिद्वीयस्य वर्णनं, तथैव, यथा प्रसादनाच्चन्द्रः
प्रतापात्तपनो यथा।
तथैव सोऽभूदन्वर्थो
राजा प्रकृतिरञ्जनात्॥ रघु. ४.१२॥

इति रघोः वर्णनमपि एते राजानः 'प्रजापालनम्' इति आद्यं राजधर्मं सश्रद्धम् आचरन्ति स्म इत्येव द्योतयति। कौटिल्यानुसांर-

चतुर्वर्णाश्रमो लोको
राज्ञा दण्डेन पालितः।
स्वधर्मकर्माभिरतो
वर्तते स्वेषु वर्त्मसु॥ अर्थशास्त्र I. 4.16

प्रजानां विनयाधानाद् रक्षणाद् भरणादपि दिलीप एव पिता आसीदिति अधुनैव अस्माभिः उक्तम् तस्यैव दिलीपस्य कृते कालिदासः वदति--

स्थित्यै दण्डयतो दण्ड्यान्
परिणेतुः प्रसूतये।
अप्यर्थकामौ तस्याऽऽस्ताम्
धर्म एव मनीषिणः॥ रघु १.२५

संक्षेपतः कालिदासः न केवलं वैदिक-परम्परायाः ज्ञाता अपि तु अस्याः परम्परायाः दृढं पुरस्कर्ता इति तस्य कृतिषु पुनः पुनः अनुभूयते। अत एव तस्य धर्मसङ्कल्पनायाः विचारः रोचको भविष्यतीति मन्ये। अस्याः चर्चाया अनन्तरं कालिदासः न केवलं धर्मज्ञः परन्तु धर्मशास्त्रज्ञः इति वक्तुं युक्तमिति ज्ञास्यते। सः धर्मशास्त्रं सम्यग्जानाति तथैव धर्मशास्त्रानुसाक् मनुष्यजीवनं सफलं भवति धर्म एव श्रेयस्करः इति तस्य सर्वेषु ग्रन्थेषु तेन ग्रथितम्।

कविः यः कोऽपि भवतु--कविः नाम संवेदनशीलः स्रष्टा, अपारस्य काव्यसंसारस्य एक एव प्रजापतिः यः काव्यं करोति सः कविः इति सत्यं परन्तु काव्यशब्दः अत्र अत्यन्तं व्यापकमर्थम् अभिधत्ते...तदस्तु। कविः यः कोऽपि भवतु सः द्रष्टा, मुनिः ऋषिः इत्यादि-अपरपर्यायः भवति। कुत इति चेत् सः तत्त्वज्ञः। तस्य कृतिषु तस्य सौन्दर्याभिव्यक्त्या सह तस्य दर्शनं, जीवनविषयकं तत्त्वज्ञानं इत्यादि सर्वमपि व्यक्तीभवति तथा च राजशेखरोकनभावयित्रि-प्रतिभासम्पन्नरहृदयः तत्सर्वं हृदयङ्गममपि करोति इति एकम्। अन्यच्च। यस्य कस्यापि कवेः जीवन-विषयकं दर्शनं नैव पूर्णतः तस्य स्वीयं भवति। यस्याः परम्परायाः सः कविः अंशः तस्याः इदं सर्वं सहजतया सः प्राप्नोति। अस्याः पुनरुच्चारं कविः स्वस्य ग्रन्थेषु करोति। परम्परायाः ये अंशाः यानि मूल्यानि तस्य आन्तरिकानि, तानि सः सहृदयं प्रति प्रेषयितुम् इच्छति।

सः स्वयं तात् तत्त्वान् नूतनतया मन्ये आविष्करोति तान् नूतनतया अर्थपूर्णान् कृत्वा दर्शयति। परन्तु इयं परम्परा बहुप्राचीनैव न तेन तेन कविना सा आरब्धा। अयुना क्रमेण कालिदासः यस्याः परम्पराया अंशः सा वैदिकी--वेदकालात् प्रसृता। तस्य धर्म-सङ्कल्पनाऽपि तथैव सनातनीति न कोऽपि विवादः अत्र।

वेदे धर्मशब्दादधिकं ऋतशब्दः प्रयुज्यते। ऋतं नाम वैश्विक-नियमः वैश्विकी व्यवस्था। वेदे वरुणः ऋतस्य गोप्ता। सर्वेऽपि वरुणदेवताभयेन इमां व्यवस्थां अनुसरन्ति। नैव कदापि उल्लङ्घयन्ति अस्य नियमे एव तिष्ठन्ति इति वैदिकऋषीणां विश्वासः। वेदनिष्ठा इयं ऋतसङ्कल्पना एव धर्म इति नाम्ना धर्मशास्त्रे प्रसिद्धा। चतुर्षु पुरुषार्थेषु धर्म एव प्रथमः। मनुष्यजीवनस्य आधारः धर्म एव भवतु इति धर्मशास्त्रस्य सूत्रम्। ऋतं, धर्मः, सत्यं च एते पर्यायाः। अत एव विष्णुस्मृतौ, "सत्येन आदित्यः तपति, सत्येन भाति चन्द्रमाः। सत्येन वाति पवनः। सत्येन भूर्धारयति" इत्युक्तमस्ति। (विष्णु ८.२७-३५) "सत्यं धर्म उदाहृत" इति याज्ञवल्क्यः। 'भूर्भुवःस्वस्त्रयो लोकास्तेऽपि सत्ये प्रतिष्ठिता, इति अङ्गीरसस्मृतिः। अत एव ऋतमेव सत्यं, सत्यमेव धर्मः। को नाम धर्म का अस्य शब्दस्य व्युत्पत्तिरिति चेत् धारणाद् धर्म इत्याहुः इति स्पष्टमेव। परन्तु धर्मः किं धारयति इति प्रश्नः। "धर्मो धारयते प्रज्ञा" इत्येकमुत्तरम्। 'समष्टि-व्यष्टिरूप-ब्रह्माण्ड-पिण्डमय-सम्पूर्णसृष्टिक्रियां धरति यः स धर्मः', इति भारद्वाजधर्मसूत्रम्। धर्म एव ऋतं इति स्पष्टमेव।

अयं धर्म एव तदितर-पुरुषार्थ-त्रयस्य मूलं नाम मनुष्यजीवनस्यैव मूलमिति वैदिकऋषीणां मन्वादिस्मृतिकाराणां तथैव कालिदासस्यापि आदर्शः। धर्म इति महान् विषयः कालिदासोऽपि तथैव। अतएव अस्माकमधुनातनचर्चाया एका सीमा आवश्यकीति मन्ये। तथा च अस्याः चर्चायाः कृते कालिदासस्य या प्रगल्भा विदग्धा कृतिः तदमिज्ञान-शाकुन्तलम् एव स्वीकुर्मः। शाकुन्तलं नाम अभिज्ञानशाकुन्तलमेव कविकुलगुरोः सर्वासु रचनासु विदग्धा। रचना इति नास्ति संशीतिः। तथापि एतत्समर्थनार्थम् एकमेव बिन्दुमत्र विचारयामः।

मालविकाग्निमित्रस्य भरतवाक्यं रचयता कालिदासेन लिखितम्

त्वं मे प्रसादसुमुखी भव देवि नित्यम्।

एतावदेव हृदये परिपालनीयम्। स एव कविः विक्रमोर्वशीयस्य भरतवाक्ये प्रार्थयति--

परस्परविरोधिन्योरेकसंश्रयदुर्लभम्।
सङ्गतं श्रीसरस्वत्योर्भूतयेऽस्तु सदासताम्॥

तथैव

सर्वः तरतु दुर्गाणि सर्वो भद्राणि पश्यतु।

इति विश्वकल्याणमपि अर्थयति। स एव कविकुलगुरुः अभिज्ञानशाकुन्तलस्य भरतवाक्यमारचयति--

प्रवर्ततां प्रकृतिहिताय पार्थिवः
सरस्वती श्रुतिमहती महीयताम्।
ममापि च क्षपयतु नीललोहितः
पुनर्भवं परिगतशक्तिरात्मभुः॥

इश्वरसविधे कविः अत्र पुनर्भवात् मुक्तिं याचते। तदस्तु।

अधुना कवेः धर्मज्ञानं धर्मशास्त्रज्ञानं च परीक्षितुं शाकुन्तलं प्रति दृष्टिं व्यापारयामः। इयं कृतिः विदग्धेति सत्यमेव। यथा सर्वश्रेष्ठा तथैव सर्वाधिकप्रिया जनानाम् इति इयमेवास्माभिः परीक्ष्यते।

प्रथमाङ्के तावत् अनसूयया प्रियंवदया च सह वृक्षसेचनपरा शुकन्तला दृश्यते। सर्वाङ्गसुन्दरः खलु अयं प्रवेशः। तत्र वृक्षच्छायायां स्थित्वा राजा दुष्यन्तः एतासां वार्तालापं सकुतूहलं श्रुणोति। शकुन्तला वदति--हला अयं केसरवृक्षकः मामाह्वयति तदेनं प्रथमं सम्भावयामि।

प्रियंवदाः किञ्चित्कालं तत्रैव तिष्ठ।

शकुन्तलाः किं निमित्तम्?

प्रियंवदाः त्वया सह अयं केसरवृक्षकः लता-सनाथ इव प्रतिभाति।

शकुन्तलाः अतः खलु प्रियंवदाऽसि।

अत्र राजा दुष्यन्तः विचारयति--प्रियमपि तथ्यमाह शकुन्तलां प्रियंवदा।

'प्रियं च नानृतं ब्रूयात्', इति मनुस्मृतिः। अस्याः स्मृतेरत्र स्मरणं भवत्येव। प्रियंवदायाः कथनं प्रियं च तथ्य च इति प्रदर्शयितुं दुष्यन्तः शकुन्तलां वर्णयति--

अधरः किसलयरागः
कोमलविटपानुकारिणौ बाहू।
कुसुममिव लोमनीयं
यौवनमङ्गेषु संनद्धम्॥

ततः परं यदा नवमल्लिका उज्णित्वा शकुन्तलायाः मदनं अमिवर्तते भ्रमरः

तदा शकुन्तला वदति-

न एष धृष्टो विरमति। सखि, परित्रायेथां माम् अनेन दुर्विनीतेन मधुकरेण अभिभूयमानाम्।

के आवां परित्रातुम्? दुष्यन्तमाक्रन्द। राजारक्षितव्यानि तपोवनानि नाम।

अवसरोऽयं आत्मनां प्रकाशयितुमिति विचिन्त्य दुव्यन्तः वदति--

कः पौरवे वसुमतीं शासति शासितरि दुर्विनीतानाम्।
अयमाचरत्यविनयं मुग्धासु तपकिन्यासु॥

अत्र वाक्यद्वयादपि 'प्रजापरिपालनं' नाम आद्यः राजधर्म इत्यस्य विष्णोः वचनस्य (विष्णु III.1) पुनरुच्चार एव श्रूयते।

चतुर्वर्णाश्रमो लोको राज्ञा दण्डेन पालितः।
स्वधर्मकर्माभिरतो वर्तते स्वेषु वर्त्मसु ॥ (कौ. I. 4.16)

इति कौटिल्योक्तिरपि सुलभं स्मर्यते।

दुष्यन्तं दृष्ट्वा अनसूया शकुन्तलां वदति, सरिव शकुन्तले, गच्छोटजम्, फलभिश्रमर्घ्यमुपाहर। इदं पादोदकं भविष्यति। दुष्यन्तः सत्वरं वदति--भवतीनां सूनृतयैव गिरा कृतमातिथ्यम्। अनसूया वदतिः सखि शकुन्तले, उचितं नः पर्युपासनमतिथीनाम्। अत्रोपविशामः।

ब्रह्मदेवभूत-पितृ-नरयाज्ञान् कुर्यात् इति विधाय विष्णुस्मृतिकारः स्पष्टी-करोति--नृयज्ञश्च अतिथिपूजनम्। अतिथिपूजने च परं फलमाधितिष्ठेत्। (विष्णु ६७.२८)

ततः दुष्यन्तः वदति--वयमपि तावत् भवत्योः सखीगतं किमपि प्रष्टुमिच्छामः।

तस्य प्रश्नोऽस्ति--

वैखानसं किमनया व्रतमाप्रदानाद् व्यापाररोधि मदनस्य निषेवितव्यम्। अत्यन्तमेव सदृशेक्षणवल्लभाभि राहो निवत्स्यति समं हरिणाङ्गनाभिः॥

अत्र प्रियंवदा उत्तरयति-

आर्य! धर्माचरणेऽपि परवशोऽयं जनः। गुरोः पुनरस्या अनुरूपवरप्रदाने सङ्कल्पः।

मनुना उक्तमस्ति-

उत्कृष्टायाभिरूपाय वराय सदृशाय च।
कन्या देया...

चतुर्थाङ्के प्रारम्भ एव अनसूयामुखेन कविकुलगुरुः वदति--गुणवते कन्यका प्रतिपादनीया इत्ययं तावत्प्रथमः सङ्कल्पः। 'दद्यात्गुणवते कन्यामिति' मनुवचनं सद्य एव स्मर्यत एतादृशीयं .शब्द-योजना कवेः।

द्वितीयाङ्के तावत् राजा विदूषकं वदति, सखे, चिन्तय तावत्केनापदेशेन सकृदपि आश्रमे वसामः।

विदुषकः उत्तरयति--ननु भवान् राजा।

राजा पृच्छति--ततः किम्?

कः अपरोऽपदेशः? नीवारषष्ठभागम् अस्माकम् उपहरन्त्विति।

अत्र दुष्यन्तस्य उत्तरमास्ति-

अन्यदेव भागमेते तपास्विनो निर्वपन्ति यो रत्नराशीनपि विहायाभिनन्द्यते।

यदुत्तिष्ठति वर्णेभ्यो नृपाणां क्षयि तद्धनम्।
तपः षड्भागमक्षय्यं ददत्याण्यका हि नः॥ AŚ II. 14

विष्णुस्मृतिकारः विधत्ते--

प्रजाभ्यो बल्यर्थं संवत्सरेण धान्यतः षष्ठमंशमादयात्। सर्वसस्येभ्यश्च। ब्राह्मणेभ्यः करादानं न कुर्यात्। ते हि राज्ञो धर्मकरदाः। विष्णु III 22-27.

तृतीयाङ्के परस्परानुरक्तौ शकुन्तलादुष्यन्तौ गान्धर्वविवहेन बद्धौ। एतयोः गान्धर्वविवाहः कविना सूचितः वर्तते। राजा शकुन्तलां वदति--भीरु, अलं गुरुजनभयेन। दृष्ट्वा, विदितधर्मा तत्रभवान्नात्र दोषं ग्रहीष्यति कुलपतिः। अपि च,

गान्धर्वेण विवाहेन
बह्व्यो राजर्षिकन्यकाः।
श्रूयन्ते परिणीतास्ताः
पितृभिश्चाभिनन्दिताः॥

धर्मशास्त्रे विवाहस्य अष्टौ प्रकाराः उक्ताः।

अथ अष्टौ विवाहा भवन्ति। (विष्णु-स्मृति 24-17) ब्राह्मो दैव आर्षः प्राजापत्यो गान्धर्व आसुरो राक्षसः पैशाचश्चेति। एतेषु आद्याः चत्वारो धर्म्याः। ibid., 24-27

गान्धर्वोऽपि राजन्यानाम्। ibid., 24-28

अतः गान्धर्वविवाहः क्षत्रियाणां कृते धर्म्य एव इति विष्णुस्मृतिकारस्य विधानम्।

चतुर्थाङ्के आरभ्य एव तयोः गान्धर्वविवाहः जात इति अनसूया कथयति। दुष्यन्तः राजधानीं प्रतिनिवृत्तः इत्यपि तस्याः वचनादेव अस्माभिः ज्ञायते। राजधानीं संप्राप्य राजा आश्रमवृत्तान्तं स्मरिष्यति न वेति तस्याः चिन्ताविषयः। 'न तादृशा आकृतिविशेषा गुणविरोधिनो भवन्ति' इति प्रियंवदा तां, 'विश्रब्धा भव' इति वदति। तस्याः चिन्ता भवति अन्यैव। 'इमं वृत्तान्तं श्रुत्वा तातः किं प्रतिपत्स्यते' इति।

तदा अनसूया ताम् आश्वासयति 'यथाहं प्रेक्षे, तथा तस्य अनुमतं भवेत्। गुणवते कन्यका प्रतिपादनीया इत्यंय तावत्प्रथमः सङ्कल्पः। तं यदि दैवमेव सम्पादयति ननु अप्रयासेन कृतार्थो गुरुजनः।

गुणवते कन्यका प्रतिपादनीया इति अनसूयायाः शब्दावली, 'दद्यात् गुणवते कन्याम्' इति मनुवचनं स्मारयति इति तु अस्माभिः उक्तपूर्वमेव। यावत्सख्यौ शकुन्तलाविषये एतावच्चिन्तयतः तावदेव दुर्वासाऋषीणाम् आगमनं, शकुन्तलया शून्यहृदयत्वेन अतिथिपरिभावनं, ऋषीणां शापवाणी इत्यादिसर्वं नेपथ्ये वृत्तान्तः।

विचिन्तयन्ती यमनन्यमानसा तपोधनं वेत्सि न मामुपस्थितम्। स्मरिष्यति त्वां न स बोधितोऽपि सन् कथां प्रमत्तः प्रथमं कृतामिव॥ AŚ. IV. 1

एतान् वज्रसारान् शब्दान् श्रुत्वा कस्मिंश्चित् पूजार्हे अपराद्धा शून्यहृदया शकुन्तला इति सखीभ्याम् ज्ञातम्। अयं न यः कोऽपि परन्तु सुलभकोपो महर्षिः दुर्वासाः इति अनसूया वदति। 'कोऽन्यो हुतवहाद् दग्धुं प्रभवति' इति येषां कृते प्रियंवदा वदति ते एते।

प्रियंवदे, गच्छ, पादयोः प्रणभ्य निवर्तय एनम्। यावदहम् अर्घ्योदिकम् उपकल्पयामि।

तथेत्युक्त्वा गता प्रियंवदा शीघ्रमेव प्रतिनिवृत्ता कथयति, सखि, प्रकृतिवक्रः सः कस्य अनुनयं प्रतिगृह्णाति। किमपि पुनः सानुक्रोशः कृतः। यदा निवर्त्तितुं नेच्छति तदा विज्ञापितो मया--भगवन्, प्रथम इति प्रेक्ष्य, अविज्ञाततपःप्रभावस्य दुहितृजनस्य, भगवता, एकोऽपराधो मर्षितव्यः इति।

प्रियंवदाया एषा अभ्यर्थना धर्मशास्त्रानुसारिण्येव। विष्णुस्मृतिकारः विधते--द्वितीयमपराधं न कस्यचित् क्षमेत। (VS III. 93)

अतिथिः यदि न सम्यक्पूज्यते --

अतिथिर्यस्य भग्नाशो गृहात्प्रतिनिवर्तते।
तस्मात्सुकृतमादाय दुष्कृतं तु प्रयच्छति॥ (VS. 67.33)

इत्यपि सख्यौ जानीतः, कथं कृत्वा सानुक्रोशत्वं प्रार्थ्यते तदपि प्रियवदया सम्यक्ज्ञातमासीत्। अत एव खलु महर्षिभिः 'अभिज्ञानाभरणदर्शनेन शापो निवर्तिष्यते' इति अनुकम्प कृता।

इतःपरं शकुन्तलायाः भर्तृसकाशविसर्जनस्य वर्णनं नाम संस्कृतकाव्येषु एकमजरामंर पर्वम्। काव्येषु नाटकं रम्यं तत्र रम्या शकुन्तला। तत्रापि च चतुर्थोऽङ्कः तत्र श्लोक-चतुष्टयमिति सुभाषितं यथार्थमेव। वनज्योत्स्नाम्, आलिङ्ग्य, गर्भमन्थरां मृगवधु मृगशिशुं आमन्त्र्य पतिगृहं प्रति प्रास्थिता शकुन्तला कण्वं पृच्छति तात, कदा नु भूयः तपोवनं प्रेक्षित्ये? काश्यपर्षिः उत्तरयति--

भूत्वा चिराय चतुरन्तमहीसपत्नी दौःष्यन्तिमप्रतिरथं तनयं निवेश्य। भर्त्रा तदर्पितकुटुम्बभरेण सार्धम् शान्ते करिष्यसि पदं पुनराश्रमेऽस्मिन्॥ (AŚ. IV. 20)

विष्णुस्मृतिः विधत्ते-गृही, वलीपलितदर्शने वनाश्रयो भवेत्। अपत्यस्य अपत्यदर्शने। पुत्रेषु भार्यां निक्षिप्य, तया अनुगम्यमानो वा। (VS. 93.1-3)

एवम् उदाहरणानि बहूनि सन्ति। शकुन्तला-प्रत्याख्यानं नामक-पञ्चमाङ्के कञ्चुकी वदति--अविश्रमोऽयं लोकतन्त्राधिकारः। कुतः

भानुः सकृद्युक्ततुरङ्ग एव
नक्तंदिवं गन्धवहः प्रवाति।
शेषः सदैवाहितभूमिभारः
षष्ठांशवृत्तेरपि धर्म एषः॥ (AŚ. V. 4)

पुनरपि कञ्चुकी वर्णयति राजानम्-

प्रजाः प्रजाः स्वा इव तन्त्रयित्वा निषेवते श्रान्तमना विविक्तम्।
यूथानि सञ्चार्थ रविप्रतप्तः शीतं दिवा स्थानमिव द्विपेन्द्रः॥

तथैव वैतालिक-द्वयेन युदुक्तं दुष्यन्तविषये-

स्वसुखनिरभिलाषःखिद्यसे लोकहेतोः
प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवंविधैव।
अनुभवति हि मूर्ध्ना पादपस्तीव्रमुष्णमं
शमयति परितापं छायया संश्रितानाम्॥

अथ पुनः

नियमयसि कुमार्गप्रस्थितानात्तदण्डः

इत्यादि स्तुतिश्च

प्रजासुखे सुखं राज्ञः
प्रजानां च हिते हितम्। (कौटिल्यार्थशास्त्र I. 19.34)
नात्मप्रियं हितं राज्ञः
प्रजानां तु प्रियं हितम्॥

इति वदतः कौटिल्यस्य राजधर्मं स्मारयति। तदनन्तरं शार्ङ्गरव-शारद्वतप्रभृतिभिः सह आगतया शकुन्तलया सह परिणयस्य कथां शापप्रभावेण राजा नैव स्मरति।

मूढः स्यामहमेषा वा
वदेन्मिथ्येति संशये।
दारत्यागी भवाम्यादौ
परस्त्रीस्पर्शपांसुलः॥

इति किंकर्तव्यमूढं राजानं पुरोहितः वदति, 'यद्येवं तावदेवं क्रियताम्'। 'अनुशास्तु मां भवान्' इति दुष्यन्तः। पुरोहितः वदति--'अत्रभवती तावदा प्रसवादस्मद्गृहे तिष्ठतु'। परन्तु वस्तुतः किमभवत् स वृत्तान्तः ज्ञायते अस्माभिः

परन्तु, मर्यादां स्थापयेदाचार्यानमात्यान् वा य एनमपायस्थानेभ्यो वारयेयुः (I. 7.8) इति कौटिल्यवचनमत्र स्मरामः कविकुलगुरूरपि स्मरति एव।

षष्ठाङ्के यदा रक्षिभ्यां धीवरः गृहीतः तस्य मत्स्यबन्धनरूपाजीवस्य च परिहासः कृतः तदा धीवरः वदति--'सहजं किल यद् विनिन्दितं न हि तत्कर्म विवर्जनीयकम्।' स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः इति तु सद्य एव स्मर्यते अस्माभिः। परन्तु 'स्वधर्मः स्वर्गाय आनन्त्याय च' इति वदता कौटिल्येन यः राजधर्म इति उक्तः 'तस्मात् स्वधर्मं भूतानां राजा न व्यभिचारयेत्' तस्य राजधर्मस्य पालनं राजा दुष्यन्तः करोति स्मेति अस्मिन् प्रकरणे (सन्दर्भे) विशेषतः द्रष्टव्यम्।

उदाहरणानि नूनं बहूनि। अत्र कियन्ति देयानि इत्येव प्रश्नः। यदा अङ्गुलीयकं दृष्टं तदा राजा पर्याकुलः पश्चात्तापदग्धश्च संवृत्तः। तस्य हृदयं विदीर्णम्। विदूषकः वर्णयति--लङ्घेत एष भूयोऽपि शकुन्तलाव्याधिना।

राजा कञ्चुकीं वदति--वेत्रवति! मद्वचनादमात्यमार्यपिशुनं ब्रूहि। चिरप्रबोधनान्न सम्भावितमस्याभिरद्य धर्मासनमध्यासितुम्। यत् प्रत्यवेक्षितं पौरकार्यमार्येण तत् पत्रारूढं कृत्वा प्रस्थाप्यतामिति। (AŚ. VI Act)

अत्र मनुवचनं
यदा स्वयं न कुर्यात्तु
नृपतिः कार्यदर्शनम्।
तदा नियुञ्ज्याद्विदांसम्
ब्राह्मणं कार्यदर्शने॥ मनु ८.९

सहजमेव मनसि आयाति। कविकुलगुरुः नेदं सर्वं केवलं जानाति अपितु स्वीय-कृतिषु सर्वमिदं पुरस्करोति। अस्यां परम्परायां तस्य दृढविश्वासः।

कवेः सर्वाः कृतयः यद्यनया दृशा अधीयन्ते, मन्ये बहवः प्रबन्दाः भवेयुः इति अस्य विषयस्य व्याप्तिं पश्यामि।

'रघुवंशो दिलीपेनानुष्ठितं गोव्रतं मनुस्मृत्यनुसारि' इत्यादिविषयानधिकृत्य अध्येतृभिः निबन्धाः रचिताः। परं यदस्माभिः अधुनावधि दृष्टं ततः इदं तु निश्चप्रचं यद् अयं सुव्यवस्थित-अध्ययनविषयः भवितुमर्हति।

संक्षेपेण इदं वक्तुं युक्तं यत् कालिदासस्य धर्म-सङ्कल्पना वैदिकपरम्परानुसारिण्येव। धर्म एव मनुष्यजीवनस्य मूलमस्तु इति अस्याः परम्पराया आदर्श एव कविकुलगुरोरादर्शः। मन्ये अत एव यस्मात् आदिपर्वात् कविना शकुन्तलायाः कथासूत्रं प्राप्तं तत्र दृष्टः राजा दुष्यन्तः कालिदासेन न तथैव स्वीकृतः।

महाभारतस्य आदिपर्वे आगतः कथाभागः एवमस्ति--

मृगयार्थं यतः राजा दुष्यन्तः कण्वाश्रमं प्राप्तः। कण्वमहर्षिः तदानीम् आश्रमे नासीदिति शकुन्तलया अस्य विशेषातिथेः सत्कारः कृतः तस्याः सौन्दर्येण मुग्धः राजा तां परिणेतुमैच्छत्।

तदानीं तयोः पुत्र एव राज्यमधिरोहतु इति शकुन्तलया उक्तं राज्ञा च प्रतिश्रुतम्। तदन्तरं तया सह गान्धर्वविवाहबद्धेन राज्ञा कानिचन दिनानि सहर्षं व्यतीतानि। ततःपरं राजा राजधानीं गतः। यथासमयं

प्रसूताया शकुन्तलायाः पुत्रस्य नाम सर्वदमन इति। षड्वर्षाणि यावत् पत्नीं पुत्रं च राजधानीं नेतुं राजा नैव आगत इति कण्वमहर्षिभिः शकुन्तला पतिसकाशं प्रेषिता। यदा शकुन्तला राजप्रासादं प्राप्ता तदा दुष्यन्तेन सा नैव प्रत्यभिज्ञाता। यदा शकुन्तला शोकव्याकुला अभवत् तदा अशरीरिण्या वाण्या दुष्यन्तः आज्ञप्तः--'स तवैव पुत्रः, तं स्वीकुरु' इति। अयमेव सर्वदमनः पश्चात् भरत इति प्रथितः।

अयमादिपर्वगतः कथाभागः। नायं कालिदासाय अरोचत। दुर्वासमहर्षिणां शापयोजनया तेन कथासूत्रस्य सुन्दरता विवर्धिता इति तु सत्यामेव परन्तु ततोऽपि अधिकं यत् तेन दुष्यन्तस्य चारित्र्यं धर्ममूलमेव इत्यपि दर्शितं तस्य प्रेम अपि अकलङ्कमेव रक्षितम्। 'ममैव पुत्रः राज्यमधिरोहतु' इति शकुन्तलामुखात् नैव उक्तम्। अत्र मनुष्यस्य न्यूनता, स्वभावसिद्धा अपूर्णता तेन दूरीकृता। सहृदयेभ्यश्च एका उदात्त-प्रेमकथा उपहारीकृता।

रघुवंशोऽपि राज्ञां धर्ममूलानाम् इह अभ्युदयः अमुत्र निःश्रेयसं फलम् इत्येव तत्त्वम्। अधर्ममार्गेण गच्छन् अग्निवर्णः राजयक्ष्मग्रस्त अभूत्। तेन रघुकुलं 'व्योम पश्चिमकलास्थितेन्दुः' अथवा 'पङ्कशेषमिव धर्मपल्वलम्' अभवत् इति कालिदासः विशेषत्वेन वर्णयति। इन्द्रियजय एव आद्यः जातधर्मः इति तस्य विश्वासः।

अधुनावधि अस्माभिः कालिदासविषये या चर्चा कृता, ऊपोहः कृतः ततः इदं वक्तुमुचितमिति प्रतिभाति यत् कालिदासः न केवलं धर्मज्ञः अपितु धर्मशास्त्रज्ञः च। तस्य सर्वाभ्यः कृतिभ्यः स अमुमेव सन्देशं प्रदातुमिच्छति यत् मनुष्यजीवने अर्थकामौ धर्ममूलौ। धर्मेणैव चतुर्थपुरुषार्थः अधिगन्तुं सुकरः इत्येव तत्त्वम्। तस्य अतीव ज्ञानीपात्रेभ्यः आरभ्य, आश्रमकन्यका अपि धीवरसदृश-अतिसामान्य-पात्राण्यपि इदं तत्त्वं सम्यग्जानन्ति। न केवलं जानन्ति परन्तु तदनुसारमेव तेषां सर्वेषाम् आचरणमिति अस्माभिः नैकैः उदाहरणैः दृष्टमेव। अत एव के. कृष्णमूर्तिमहोदयैः यदुक्तं नाम, "His works indicate that, he lived in times of peace, when the leisured class would pursue fine arts, free from threats of invasion from without or from conflicts within". तत् समीचीनमिति भाति।

अन्ते एकं बिन्दुं स्प्रष्टुमिच्छामि यत् संस्कृतेः, परम्परायाः बन्धने स्थित्वा एव कलाकृतिः निर्मातव्या अथवा परम्परायां यन्न्यूनं यः विसंवादः तस्योपरि कविना स्वीयकृतिषु भाष्यं करणीयम्, यत्सत्यं जगति दृश्यते, अनुभूयते सर्वैः, तस्यापि चित्रणं कर्तव्यम् वा इति मतद्वयं प्राचीनकालत एव प्रचलति। केचित् विद्वांसः एकस्य पुरस्कर्तारः केचित् पुनः अन्यस्य।

मन्यते कालिदासेन प्रथमः मार्गः स्वीकृतः। तस्य कारणमेवं प्रतिभाति यद् विविधमूल्येषु मध्ये विधायकत्वमिति अपि काव्यस्य एकं मूल्यम्। तद्दृष्टितः कवेः उत्तरदायित्वमस्ति भारः अस्ति यद्यत् सुन्दरं, सत्यं, शिवं च तस्यैव परिपोषः तस्य कृतिषु भवतु इति। इदं उत्तरदायित्वं कालिदासेन सर्वथा स्वीकृतमिति प्रतिभाति।

जगतीतले बह्व्यः भाषाः सन्ति। परन्तु विश्वास्मिन् विश्वे यावन्तः काव्यरासिकाः सहृदयाः तैः सर्वैः अवश्यमेव पठनीयं इति सर्वोत्कृष्टं अभिजातं वाङ्मयं तासु मध्ये कतिपयासु एव वर्तते। देववाणी एतासु भाषासु एका भाषा। अस्याः यः उपासकः अस्यां भाषायां यदभिजातं श्रेष्ठं काव्यमस्ति तत्कर्तॄणां यः ललामभूतः तम् कविकुलगुरूम् अभिवन्द्य विरमामि।

RIDDLE POETRY IN VEDAS

PRADYOT KUMAR DATTA

A task on Riddles depends on some discussions regarding observations on the nature of such poetry in Vedas. The Veda is the storehouse and master piece of all such poetries, A detailed discussion of riddle questions and their interpretations shows a conception of proper senses of Vedic poems. Scholars both traditional and modern busied themselves with interpretation of certain Vedic ambiguous words occurring in the versions of Vedas. Then Vedic literature supplies exhaustive informaion of every mantra with reference to salient features of poetry. Scholars have already entrusted with their all around efforts to find out intelligible meaning of obscure Vedic words. This work is immensely intended to be enriched by treasures at modern outlook to bring the wealth of ideas hidden there by finding out exposition of them.

The Ṛgvedic hymns like I/95; I/164 and X/114 are examples of riddle poetry containing a large number of riddles. M. Winternitz remarks that the riddle poetry was "very popular with ancient Indians as with other ancient nations" in 'A History of Indian Literature', Vol. I, p/102. Scholars come across pieces of such riddles in several Ṛgvedic hymns. The different natural day and night are moving as if they are serving by nourishing each other child referred to in the ṚV I/95/1—द्वे विरूपे चरतः स्वर्थे अन्यान्या वत्समुप धापयेते. The Sun gets food from one, and Agni gets bright light from the other. Then the Sun and Agni are so-called sons of day and night chronologically. Sāyaṇa says that the Sun disappears at night in the womb of night, and appears from the end of night. Hence the Sun is the son of night. Agni, though exists in the day-time, it remains brightless. Therefore, Agni is the son of the day.

The duty of the night to have his son as Sun for drinking Juice is done by the day; and what is the duty of the day i.e. to have his son as Agni to drink Juice is made by night. The three birth places of Agni are glorified. One is in the sea, one is in the sky and the other in heaven as referred to in the Ṛgveda—त्रीणि जाना परि भूषन्त्यस्य समुद्र एकं दिव्येकमप्सु--ऋ. १।९५।३. He as a Sun divides the seasons; and for the sake of all creatures of the world creates the east. Sāyaṇa explains the place of origin of Agni as Submarize fire bore on eruption in the ocean. Agni originates as the Sun in the sky and as lightning in heaven. There is naturally no difference between space and time in terms of a stationery object. Scholars know the direction of a space when an object moves and from its movement they can know the time of movement during the period. The direction towards the east, etc; and the period of seasons are ascertained only through the movement of the Sun as the place or position of the Sun seen from the earth that is rotating on its orbit and also around the Sun simultaneously. Therefore, the Sun is the master of direction on space and season as time.

ṚV I/95/4—क इमं .वो निणामा चिकेत वत्सो मातृर्जनयन्त माभिः बह्वीनां गर्भो अपसामुपस्थान्महान् कविर्निश्चरति स्वधावान् i.e.—who among you knows the disappeared Agni? That Agni being a son gives birth to his mother by oblation. That Agni is like the womb of waters of clouds, and comes out from the ocean of sky. Sāyaṇa interprets thus. Agni as the lightning is as if the son of the waters of clouds but Agni gives birth to the mother like rain-waters by oblation. Clouds are formed in the sky when Agni carries the sacrificial smoke there. Hence Agni as the lightning is the womb or offspring of waters of clouds but again the Sun like Agni comes out from the ocean to mean clouds of heaven termed *ākāśanadī* called samudra as mentioned in the commentary of Durgācaraṇa एला च इला च इत्येवमाद्या on Vedas. ṚV I/95/6 : उभे भद्रे जोषयेते न मेने गावो न वाश्रा उप तस्थुरेवैः, स दक्षाणां दक्षपतिर्बभूवाञ्जन्ति यं दक्षिणतो हविर्भिः- Both the worlds like beautiful wives serve him and take care of him remaining near him like lowing of cows. Sāyaṇa interprets that day and night are like two pieces of wood. Fire is enkindled by rubbing two pieces of wood to hold them firmly by ten fingers. Stanza '2' refers to as such—दशेमं त्वष्टुर्जनयन्त गर्भमतन्द्रासो युवतयो बिभृथत्वष्टृ. Here ष्टृ (Tvastṛ) means Vāyu to designate wind. Fire is enkindled by rubbing two pieces of wood with the help of ten fingers. Hence fire is as if the womb of wind that pervades the existence. Thus enkindled fire burns giving out loud sound like lowing of cows. When the fire is enkindled day and night, then he may be served like a son elsewhere. Stanza '7' mentions उच्छुक्रमत्कमजते सिमस्मान्नवा मातृभ्यो वसना जहाति. He extracts up from all things the bright substance of Juice as flood of light and creates new coverings from his mothers. Agni creates all enveloping flood of light from the motherly waters of the clouds. Sāyaṇa interprets that Agni prepares the energy as coverings of the whole world by the new clothing of flood of light taking from his mother rain waters. Stanza '10' is noted as विश्वा सनानि जठरेषु धत्तेऽन्तर्नवासु चरति प्रसूषु. He holds all substances like food in his belly and for that purposes he lives or stays in corn seeds produced by rain water. Agni of the Sun rays causes corns or grains to grow in the field with the help of rain water falled there. ṚV I/96/5 is referred to as नक्तोषासा वर्णमामेम्याने धापयेते शिशुमेकं समीची. Though day and night destroy each other's colour, but they nourish the baby like Agni in harmony. Day and night mean light and darkness respectively.

Though day and night are destructive, but Agni remains burning day and night as it is immortal also. ṚV III/26/7; अग्निरस्मि जन्मना जातवेदा घृतं मे चक्षुरमृतं म आसन्, अर्कस्त्रिधातु रजसो विमानोऽजस्रो ठर्मो हविरस्मि नाम means as I am Agni, from my birth I am Jātavedas, ghee or butter is my eye, nectar is in my mouth, I have threefold lives, I measure heaven, I have undecaying heat and I am like oblation. Sāyaṇa says that lightning is Mātariśvan. *Agni travels in his motherly heaven as the lightning termed* Aśvājanī, and hence he is called Mātariśvan as आदित्यस्य रश्मिभ्य:.

Yāska, a great etymologist on the basis of the ṚV I/60/1 interprets *Mātariśvan* as wind by a passage मातरि अन्तरीक्षे श्वसिति श्वयति प्राणिति वर्तते इति यावत् इति मातरिश्वा वायु:. But the Vedic tradition does not corroborate this idea on the portion of the passage—भरद्भृगवे मातरिश्वा--ऋ. १।६०।१. Mātariśvan has brought this Agni to the Bhṛgus like a friend. According to the Vedic tradition supported by Bötling and Roth there are two meanings of Mātariśvan. He is a god and messenger of Vivasvant and has brought Agni from the sky for the Bhṛgus. In another sense Mātariśvan is the other secret name of Agni. Such scholars are of their opinion that there is no use of Mātariśvan as wind in the Ṛgveda. But in ṚV I/164/48 Mātariśvan is wind and also Agni. In ṚV I/96/4 स मातरिश्वा पुरुवारपुष्टिर्विददगातुं तनयाय स्वर्वित् he gives ample nourishment in heaven. Sāyaṇa interprets मातरिश्वा as मातरि सर्वस्य जगतो निर्मातर्यन्तरीक्षे श्वसन् वर्धमान:. Here Mātariśvan is not wind, but an epithet of Agni. ṚV III/26/2 notes वैश्वानरं मातरिश्वानमुक्थ्यम् to mean that as shelter for oblation of the sacrifices the seer poets invoke the bright Vaiśvānara, Mātariśvan and so on. Sāyaṇa says that Agni travels as lightning in his motherly heaven, and hence he is called Mātariśvan on आदित्यस्य रश्मिभि: to mean rays of the Sun. In the ṚV I/128/2 यं मातरिश्वा मनवे परावतो देवं भा: परावत: Mātariśvan brought Agni for Manu from a great distance. In ṚV I/31/3 त्वमग्ने प्रथमो मातरिश्वन: it is meant that Oh Agni, you come before Mātariśvan i.e. wind. Hence three names are same like Agni, Vāyu and Āditya.

In the ṚV III/27/9 दक्षस्य पितरं तना Dakṣa's daughter holds Agni, and in another verse of ṚV III/27/10 नि त्वा दधे वरेण्यं दक्षस्येला सहस्कृत Dakṣa's daughter Ilā holds Agni also. Sāyaṇa interprets दक्षस्येला as platform. Ilā means ground. Tanayā denotes altar. Agni is enkindled on a platform i.e.—Agni is held by Ilā to mean platform. ṚV I/102/8 त्रिविष्टधातु प्रतिमानमोजसस्तिस्रो भूमीर्नृपते त्रीणि रोचना, अतीदं विश्वं भुवनं ववक्षिथाशत्रुरिन्द्र जनुषा सनादसि denotes that Oh master of men, you to be Indra are the power of all creatures like a threefold rope, you have three kinds of power or energy in three worlds, and are powerful enough to hold the whole universe. Sāyaṇa interprets त्रिविष्टधातु as यथा त्रिविष्टस्त्रिगुणिता रज्जुर्द्रढीयसी, इन्द्रोऽपि दृढ इत्यर्थः. The Sun in the sky, lightning in heaven, Agni in world are three kinds of power or energy as threefold lives. In Ṛ̣V I/121/2 स्तंभीद्ध द्यां स धरुणं प्रुषायदृभुर्वाजाय द्रविणं नरो गोः, अन्त स्वजां महिषश्चक्षत व्रां मेनामश्वस्य परि मातरं गोः he or Indra holds the sky calmly or steadily, he is the leader of cows, he at spreading rays all around sends drinkable and life-sustaining rainy water as food, the mighty Sun like Indra appears after his daughter Uṣas, he has made horse's wife mother Cow. Here Indra is praised as the Sun-god.

The Sun extracts vapour from the waters of ocean which are condensed in the sky to forms clouds, and Indra hurls his bolt upon the clouds like Ahi, Vṛtra, Śuṣṇa causing showers of rain to fall on earth for drinking and nourishing of the plants and animals. The Sun-rays are meant both Aśvas and cows. Here Sāyaṇa cites an allusion relating a frolicsome story that once Indra created a cow or cowmother from a mare or horse's wife. Hence scholars find that cows and horse or mares are Sun rays. Thence Uṣas is called the daughter of the Sun. In Ṛ̣V I/113/1-2 पथ्या प्रसूता सवितुः सवाय एषा रात्र्युषसे योनिमारुक्, रुशद्वत्सा रुशती श्वेत्यागादारैगु कृष्णा सदनान्यस्याः Just as the night is the offspring of the Sun similarly she is the birth place of Uṣas. The glowing bright Uṣas is the mother of Sūrya having appeared. The dark night has gone to her place. Sāyaṇa interprets the riddle such as that after the Sun-sets night comes there. Then night is the offspring of the Sun. Again after night Uṣas comes.

Hence Uṣas is the offspring of night. After Uṣas, the Sun appears. Thence the Sun is the son of Uṣas. Then Uṣas is the mother of the Sun whereas in Ṛ̣V I/121/2 and also Ṛ̣V I/ 171/ 5 Usas is the daughter of the Sun. In stanza '19' of Ṛ̣V. I/113 as माता देवानामदितेरनीकम् it appears that Oh Uṣas! you are the mother of gods like Aditi. Sāyaṇa interprets that at dawn all the gods are invoked in the sacrifice. So they all awake, and are called offsprings of Uṣas. In Ṛ̣V I/71/ 5 स्वसां देवो दुहितरि तिष्वि धात् the glowing Agni spreads his light over his daughter Uṣas. Sāyaṇa interprets दुहितरि दुहितृवत् समनन्तरभाविनाम्. Night is the resting time of Agni. Then Uṣas appears after night. Hence Uṣas is called the daughter of so-called Agni.

Ṛ̣V I/123/8 refers to as अनवद्यास्त्रिंशतं योजनान्येकैका क्रतुं परिषन्ति सद्यः to mean everyday from the resting place of Varuṇa, the Uṣas, etc. staying at a distance of 30 yojanas गृहं गृहमहना यात्यच्छा--this portion means that Ahanā, a name of Uṣas politely travels towards her husband's abode i.e. Varuṇa or the Sun's house everyday. Here Varuṇa i.e.—the Sun is the husband of Uṣas. Sāyaṇa says that the Sun travels 5059 yojanas. If so the Sun moves 79 yojanas in every Daṇḍa, Uṣas is said to have 30 yojanas ahead of the Sun, the rising time of Uṣas is 3/8th daṇḍa before the Sun-rise. According to Bently in his Hindu Astronomy the reckoning of the Sun's daily journey cited by Sāyaṇa perhaps from some texts of Vedas is much nearer to the truth than that of the Purāṇas, something more than 20,000 miles and being in fact euatorial circumference of the earth also.

ṚV I/139/11 notes 33 gods as ये देवासो दिव्येकादश स्थ पृथिव्या मध्येकादश स्थ अप्सु स्थितो महिनैकादश स्थ ते देवासो यज्ञमिमं जुषध्वम्. Those gods are eleven in heaven, of which they are eleven on the world, eleven live in the atmospheric region termed antarīkṣa, they live in eleven, enjoy the oblations of sacrifice. Here the gods are the Ṛṣis prevailing at the time of observation of Vedas. They are 33 in number. ṚV I/34/11 is worthy to be mentioned like आ नासत्या त्रिभिरेकादशैरिह देवेभिर्यातं मधुपेयमश्विना to mean Oh Nāsatya, Aśvins! Come here to drink honey with eleven gods three times. Here there is a reference of 33 gods divided by three times in number of eleven deities.

According to the Taittirīya Saṁhitā I/4/10/1 eleven in the sky, eleven in the world and eleven in heaven are referred to as 11+11+11 > 33 gods in their number. The Śatapatha Brāhmaṇa VII/5/7/2 mentions eight Vasus, eleven Rudras, twelve Ādityas belonging to the sky or dyu and the world as 8+11+12+1+1 totally 33 in number. In the Aitareya Brāhmaṇa II/18 there are eleven Prayājadevas, eleven Anuyājadevas and eleven Upayājadevas like 11+11+11 as 33 gods wholly in their number. The Viṣṇupurāṇa surveys eleven Rudras, twelve Ādityas, eight Vasus, Prajāpati and Vaṣaṭkāra also as 11+12+8+1+1 > 33 deities in their number. According to the Purāṇas the number of gods is in 33 crores. According to Yāska in his Nirukta-text there are three gods, one in heaven as Sūrya, either Indra or Vāyu as one in the sky and Agni in the world. Then thrity three gods are calculated including twelve Ādityas, but in Ṛgveda Ādityas are the sons of Aditi. In ṚV II/27/1 there is the sixfold portion of Āditya like मित्रोऽर्यमा भगो वरुणो दक्षोऽशंश्चेति. Six Ādityas are in their number. In this portion it is mentioned that may Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Dakṣa and Aṁśa hear me. In this connection there is a reference to six Ādityas. In ṚV IX/114/3 सप्त दिशो नानासूर्याः सप्त होतार ऋत्विजः देवा आदित्या ये सप्त तेभिः सोमाभि रक्ष न इन्द्रायेन्दो परि स्रव there are seven directions as the resting places of many suns, there are seven sacrificer priests and seven suns as Ādityas. Here the number of the Ādityas is in seven as so referred to there.

In ṚV X/72/8 अष्टौ पुत्रासो अदितेर्ये जाता स्तम्बस्परि there are eight Ādityas, sons of Aditi. Eight sons were born of Aditi, of which she brought seven with her in heaven and the son colled Mārtāṇḍa was cast far-away. The portion '9' प्रजायै मृत्यवे त्वत् पुनर्मार्तण्डमाभरत् states that Aditi gave birth to Mārtāṇḍa only to be born, and die. In ṚV I/114/3, etc there are various references to deities in number. 'इन्द्रं वायुं बृहस्पतिं मित्रमग्निं पुषणं भगमादित्यान्मारुत गणम्' — so many portions refer to as such : Give share of oblation to Indra, Vāyu, Bṛhaspati, Mitra, Agni, Pūṣan, Bhaga, all the Ādityas and the Maruts. Hence there is a mention of the names of seven Ādityas. In Ṛgveda, the number of the Ādityas mentions to be six, seven and eight. The number gradually increases in the Brāhmaṇas. The Ādityas are eight like Bhaga, Aryaman, Mitra, Varuṇa, Aṁśa, Dhātṛ, Indra and Vivasvant in the Taittirīya Saṁhitā. In the Ṛgveda scholars find the names of gods, Dhātṛ and Vivasvant separately. In the Śatapatha Brāhmaṇa II/6/3/8 there are twelve Ādityas; but there twelve Ādityas are twelve months or the Suns of twelve months as कतमे आदित्या इति, द्वादश मासाः संवत्सरमासा एते आदित्याः. In the Mahābhārata and the Purāṇas, there are twelve Ādityas. Yāska, the author of the Nirukta-text calls Aditi as आदिमा देवमाता to be mother of all gods. Root *dit* means what is whole as integral, undivided, infinite that is Aditi. Then it means vast expanse of the sky, eternal nature. Max Müller defines Aditi, an ancient god or goddess. It is in reality the earliest name invented to express the Infinite. Roth defines Aditi as eternity or the eternal. This eternal and inviolable principle is the celestial light of the whole world as so far.

There is a relation of Aditi and Dakṣa with the Ādityas. In the ṚV X/72/4 Dakṣa was born of Aditi whereas Aditi was again born of Dakṣa. In stanza '5' of the same hymn Aditi was thus born as found so. She is the daughter of Dakṣa. This hymn shows that gods are born of themselves. Therefore, Aditi is the mother of Dakṣa whereas Dakṣa begets Aditi. In this sense she is his daughter. Just as the Sun has its origin from fire whereas the Sun produces fire to be Agni. Then the Sun is the offspring of Mitra and Varuṇa as lower of Uṣas mentioned there.

ṚV I/152/3 'गर्मो भारं भरत्या चिदस्य ऋतं पिपर्त्यनृतं नि तारीत्' states that Āditya, offspring of Mitra and Varuṇa fulfils the truth as regular order termed ऋत and destroys which is not regular to be अनृत bearing the burden of the world. Here Āditya is called the offspring of Mitra and Varuṇa to be day and night respectively. The Sun rises between the time of day and night. Hence the womb of day and night is stated to be the offspring as the Sun to be the child of Mitra and Varuṇa. In stanza '4' प्रयन्तमित् परि जारं कनीनां पश्यामसि नोपनिपद्यमानम् there is a mention of the daughter's lover i.e. जारं कनीनाम् as Uṣas' lover Āditya gradually proceeding, but never taking rest. Here the Sun is the lover of Uṣas. In ṚV I/155/3 दधाति पुत्रोऽवरं परं पितुर्नाम तृतीयमधि रोचने दिवः the son holds the worst name. The best name is for the father, and the third name exists in the glowing region of heaven.

Sāyaṇa explains the inner meaning of such verse. The oblation which is offered to Agni, goes to the abode of the Ādityas; and among them Indra and Viṣṇu get nourishment. On the other hand, Indra and Viṣṇu send rain water to the world. At this situation the world becomes full of plant and corns on which animals as men live. In this circle of production there originates father, son as offspring and grand-sons. Heaven and earth to be द्यावापृथिवी respectively are connotated as the motherly womb on पौंस्यं नि मातरा नयति रेतसे भुजे--ऋ.१।१२।३. In stanza '6' चतुर्भिः साकं नवतिं च नामभिश्चक्रं न वृत्तं व्यतीरवीविपत्, बृहच्छरीरो विमिमान ऋक्वभिर्युवाकुमारः प्रत्येत्याहवम् Viṣṇu covers by making four times ninety days of the year like a moving circular wheel. Having possessed a vast figure and nourished by praises in sacrifices he is ever eternal young and unbachelor i.e. अकुमार, and goes for war to be आहव. This is a verse indicating measure of time as wheel or cycle of time. According to Sāyaṇa's ascetainment, there are 94 periods of time i.e. चतुर्नवति. These are one year i.e.—saṁvatsara, two Aśvins, five seasons, twelve months, twenty four pakṣas, thirty ahorātras, eight Praharas, twenty four nights as 1+ 2+ 5 + 12 + 24 + 30 + 8 + 24. Muir interprets चतुर्भिर्नवतिम् as four times ninety days to be three hundred sixty days. In terms of days in a year this interpretation is easy to be understood. So there are many ascertainments of period.

Three bonds are noted as बन्धनानि त्रीण्यप्सु which are entitled to Aśva like atmospheric region. In the Ṛgveda there is a reference to such a bond on त्रीणि त आहुर्दिवि बन्धनानि त्रीण्यप्सु त्रीण्यन्तः समुद्रे-ऋ. १।६३।४ to mean that Oh Aśva! you have three hands like बन्धनानि in heaven as well as three bindings in water i.e.—in the world and three in the sky. Then three bindings specially are so entitled to the heaven on आहुस्ते त्रीणि दिवि बन्धनानि--ऋ. १।१६३।३.

Sāyaṇa interprets बन्धनानि as उत्पत्तिकरणानि for productions. These bindings are called pious productions as referred to in ṚV I/163/4 viz. त आहुः परमं जनित्रम्. Mahīdhara, another commentator says Aśva as a Sun-god spreading rays over the three worlds. Sāyaṇa says that there are three productions in heaven. These are the Vasus, Āditya and miserable place to be दुःस्थान. The productions of the world are food, shelter i.e. sthāna and seeds to be बीज or source. There are three productions in the sky as clouds, lightning and sound. i.e.—स्तनित. But according to Mahīdhara, the three bindings as productions of the earth are agriculture, rain and seeds i.e. sources. Aśva or Sun-god spreads rays in three worlds like heaven, atmospheric region and earth. Sāyaṇa, a great commentator of Vedas interprets Yama in a sense of Fire or Agni-deity. Trita is commented upon the sense of wind god as पृथिव्यादिषु त्रिषु स्थानेषु वर्तमानः तीर्णतमो वा वायुः as mentioned in ṚV I/163/3 on असि यमो अस्यादित्यो अर्वन्नसि त्रितो गूह्येन व्रतेन। There are various opinions to designate Aśva as revealed in places of productions according to commentators of Vedas as same aforesaid.

Select Bibliography

1. Ṛgveda Saṁhitā, the Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, Vols I-V, Pune, Second Edition, 1972.
2. Atharvaveda Saṁhitā, Trans : Wilson, Trübner and Company, London, 1888.
3. Vājasaneyi Saṁhitā, ed. Shastri, Jagadish Lal, 1971, MLBD, Delhi, RPT, 1978.
4. Vedic Literature, Vol. I, Gonda, Jan; Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1975.
5. A History of Indian Literature, Vol. I; Winternitz, M; Calcutta University, Rev. Eng. Transl; 1962, Kolkata.
6. Vedic Riddles and Questions : Datta, Pradyot Kumar, Sanskrit Book Depot, Bidhan Sarani, Kolkata, ISBN : 978-93-81795-00-2, January, 2012.

चिज्‌जड़योरध्यासस्य सम्भाव्यत्वमसम्भाव्यत्वं वा

ललितासेनगुप्त

अध्यायचतुष्टयात्मकं खलु वादरायणीयं ब्रह्मसूत्राख्यं शास्त्रम्। तच्छास्त्रस्य विषयप्रयोजनयोः सुगमार्थम् अध्यासालोचनमावश्यकमिति स्थितिः। अतएव “लक्षण-प्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धि” रिति लक्षणादिप्रतिपादनार्थमध्यासस्य अध्यासभाष्यं नाम प्रसादगम्भीरं भाष्यं भाष्यकृद्भिः शङ्कराचार्य्यपादैरथातो ब्रह्मजिज्ञासेति सूत्रव्याख्यानात् प्रागेव विरचिंतम्। तत्र “युष्मदस्मत् प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषरिणोस्तमः प्रकाशवद्विरुद्धस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तौ सिद्धायां तद्धर्माणामपि सुतरामितरेतरभावानुपपत्तित्यतोऽस्मत्-प्रत्ययगोचरे विषयिणि चिदात्मके युष्मत्प्रत्ययगोचरस्य विषयस्य तद्धर्मार्णाश्चाध्यासस्तद्विपर्यरेण विषयिणस्तद्धर्मार्णाञ्च विषयेऽध्यासो मिथ्येति भवितुं युक्तम्” इति प्रारम्भिकेन ग्रन्हेन युष्मदस्मत्प्रत्यय गोचरयोविषयर्विषरिणोरर्थात् चिज्जड़योरर्थाद्दृग्दृश्ययोरर्थादात्माऽनात्मयोः परस्परं स्वाभाव्येनैव अत्यन्तविरुद्धतया इतरेतरात्मताऽभावात् कथमपि अध्यासो नैव भवितुमर्हतीत्युक्तम्। तत्र दृष्टान्तरूपयोः तमःप्रकाशयोर्विरुद्धस्वभावत्वं कीदृशं तत्प्रदर्शनावसरे शाङ्करभाष्यटीकाकृद्भिः श्रीपद्मपादाचार्यैः शङ्करशिष्यभूतैस्तयोः तमःप्रकाशयोः सहानवस्थानलक्षणो विरोधो न समस्तीति प्रदर्शितम् तमः प्रकाशयोरेकत्रानुवृत्तिदर्शनात्। अतएव तत्र तयोर्विरोधस्तदात्म्याभावलक्षण एव इति दृष्टान्ते एवं दर्शनात् दार्ष्टान्तिकेऽपि चिज्जड़योः तादात्म्याभावलक्षणविरोध एव ग्रहीतव्यः। तथाच सति युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोस्तथा आत्माऽनात्मयोस्तथा चिज्जड़योः परस्परमत्यन्तविरुद्धस्वभावत्वात् तमःप्रकाशवत् तादात्म्याभावलक्षण-विरोधापन्नयोरत्यन्तविविक्तत्वात् अध्यासो नैव युज्यते। कथमिति चेत् अध्यासो हि भेदाग्रहेण व्याप्त इति हेतोः विषयविषयिणोः परस्परं तादात्म्याभावात् न तयोरध्यासः कथमपि भवितुमर्हति। अतएव अधिष्ठानाध्यास्यमानरोस्तथा आरोपविषयारोप्ययोस्तथा चिज्जड़योरितरेतरभावस्य इतरेतरसम्भेदात्मकस्य अनुपपत्तौ नैव कथमपि अध्यासो भवितुमर्हति। कथञ्च तत्र विषयविषयिणोरितरेतराऽभावेन अध्यासो भवितुं नार्हतीति पृच्छायामाहुः पञ्चपादिकाकाराः--“स्वतस्तावद्विषयिणोश्चिदेकरसत्वान्न युष्मदंशसम्भवः। अपरिणामित्वान्निरञ्जनत्वाच्च न परतः। विषयस्यापि न स्वतश्चित्सम्भवः समत्वाद्विषयत्वहानेः। न परतश्चितेरप्रति संक्रमत्वात्। तद्धर्मार्णाम़पि सुतरामिति” इति।

युष्मदस्मत्प्रत्यगोचरयोर्विषयविषयिणोर्दृग्दृश्ययोः शुक्तिरजतादिवत् सामान्यविशेषभावेन गुणगुणिभावेन

वा क्वचित् तादात्म्यविभ्रमं गृहीत्वा प्रकृतेहपि तयोस्तादात्म्यग्रहणेनाध्यासो भवतु। तत्र शुकिरजतादिस्थले इदमंशमात्रस्याधिष्ठानस्य रजतस्य चाध्यस्यमानस्य क्वचिदस्त्येव तादात्म्यम्। तेन चाधिष्ठानसामान्यांशस्य अध्यस्यमानविशेषांशस्य च क्वचित् सामान्यविशेषभावेन वा गुणगुणिभावेन वा सामानाधिकरण्यदर्शनादन्यत्र अन्यतरांशवतः पदार्थस्य अन्यतरांशाध्यासो विभ्रम उपलभ्यते। अर्थात् शुक्तिरजतादिस्थले यथा अध्यास उपलभ्यते, तथैव प्रकृतेऽपि आत्मानात्मनोरध्यासो भवत्वितिका क्षतिः। एवमेव प्रकृतेऽधिष्ठानस्य चितोऽध्यस्यमानस्य चानात्मनोरस्त्वध्यास इति चेत्तत्राहुः पञ्चपादिकाकाराः--"स्वतस्तावद्विषयिरणश्चिदेकरसत्वान्न युष्मदंशसम्भवः"। इदमत्राकूतम्--द्रष्टुर्योऽचिदंशः स स्वाभाविको वा स्यादागन्तुको वा। तत्र न स्वाभाविक इति सिद्धान्तः। चेतनीयं हि जड़ं चैतन्यस्य कर्मकारकरूपेणावभासते। न खल्वेकस्यां क्रियायां कर्त्तुर्विपरीतस्थानगतं कर्मकारकं कर्त्तुरात्मा भवितुमर्हतीत्यर्थः।

तत्र द्रष्टुरचिदंश आगत्‌तुको यदि स्यात्तर्हि स सहेतुको वा स्यादहेतुको वेति विवेचनीयम्। यदि तत्र निर्हेतुः स्यात्तर्हि तदपि न युज्यते इति पञ्चपादिकायामुक्तम्--"अपरिणामित्वान्निरञ्जनत्वाच्च न परतः"। अपरिणामित्वेनैव हेतुना विषयेनागदन्तुकजन्योऽपि अहेतुकोऽपि विषयी न विषयाकारेण परिणमते, अपरिणामित्वादेव। न हि खलु निरवयवं वस्तु स्वतः स्वभाववशेनैव सावयवाकारेण परिणतं भवतीति दृष्टचरम्। नापि सहेतुको विषयी विषयाकारेण परिणमते आगन्तुकजन्योऽपि, कथमिति चेत्तत्राहुः पञ्चपादिकाकाराः--निरञ्जनत्वादिति। न हि जातु निरवयवमाकाशं हेतूपरागादपि परिणमते इति दृष्टम्। अतएव स्वतो वा परतो वा अस्मत्प्रत्ययगोचरस्य द्रष्टुर्विषयिणश्चिदात्मनो दृशो नैव युष्मदंशः सम्भवति। तथात्वे चात्मनि अनात्मनोऽर्थाद्दशि दृशस्याध्यासो न कथमपि युज्यते सहेतुर्वा अहेतुर्वा।

ननु दृशि दृष्यस्य तादात्म्याभावेऽपि दृश्ये दृशस्तादात्म्यसम्भवेनाध्यासो भवतु। तथात्वे चानात्मैवाधिष्ठानं भवतु, आत्मा चारोप्यः स्यादिति चेत्तदपि न युक्तम्। अस्मिन् कल्पेऽपि दृश्यस्य स्वतो वा परतो वा नैव द्रष्टृत्वं सङ्गच्छते विविधविरोधापातात्। यदि खलु दृश्यः स्वत एव द्रष्टृ स्यात्तर्हि दृश्यस्य स्वरूपमेव न सिद्ध्येत्, तदानीं दृश्यस्य द्रष्टृभावत्वात्। तदुक्तं पञ्चपादिकाकृद्भिः--"विषयस्यापि न स्वतश्चित्सम्भवः समत्वाद्विषयत्वहानेः" इति। परतोऽपि दृश्यस्य न चिदाकारपरिणामो युज्यते। तत्र यदि दृश्यं स्वयमेव चिदाकारेण परिणमते, तर्हि जड़ोपादानस्यापि कार्यस्य जड़रूपत्वान्न चिद्रूपत्वं सम्भवेत्। न हि खलु जड़ाया मृदः परिणामो घटश्चिद्रूपो दृष्टः।

ननु तर्हि जड़ात्मा स्वांशत्वेनैव आत्मचैतन्यं स्वीकरोतीति चेत्, तदपि न युज्यते। सर्वगतं खलु चैतन्यम्। न हि तत् जड़ेषु संक्रान्तमर्थात् प्रतिविम्बितं भवितुमर्हति। एतेन दृग्दृश्ययोश्चिज्जड़योः स्वतो वा परतो वा कथमपि परस्परात्मताभावेन इतरेतभावानुपपत्तौ नैव तयोरध्यासः कथमपि भवितुं युज्यते।

ननु मा भूत् विषयविषयिणोः परस्परमध्यासः, तयोर्धर्माणामध्यासः कथं न स्यात्? कथं वाऽहङ्कारादीनामध्यासस्तत्र न भवेत्, इत्यवं शङ्कायामुक्तं पञ्चपादिकायाम् "तद्धर्माणामपि सुतरामिति"। एतदुक्तं भवति--अहङ्कारादिषु शरीरान्तेष्वहमित्येव प्रत्ययः, न त्विदमिति। तेनैषामहङ्कारादीनां नैव

युष्मत्प्रत्ययगोचरत्वमिति अस्मत्प्रत्ययगोचरत्वेन विषयित्वमेवेषां स्यात्। एतदपि न युज्यते। अहङ्कारादिकम् अहंशब्दवाच्यमपि जडमेव चेत्यमेव चैतन्येन निर्भास्यम्, अतएव युष्मत्प्रत्यगोचरम्। तथापि तेषामस्मत्प्रत्ययगोचरत्वमाध्यासिकमेव। यथा तप्तायःपिण्डे अयो दहतीति व्यवहारः। तेनास्मत्प्रत्ययगोचरस्य चैतन्यस्य वलेन निर्भास्यत्वात् अहङ्कारादेः प्रतिभासतो युष्मदर्थत्वाभावेऽपि अपरोक्षतया अवभास्यत्वेन लक्षणेन युष्मदर्थभावो युज्यते इत्याशयः। तथा चोक्तं पञ्चपादिकाकारैः--"अस्मत्प्रत्ये योऽनिदमंशश्चिदेकरसस्तस्मिन् तद्वलनिर्भासिततया लक्षणतो युष्मदर्थस्य मनुष्याभिमानस्य सम्भेद इवावाभासः स एव अध्यासः" इति।

ननु मा भूत् धर्मिणस्तादात्म्याध्यास्तथापि आत्मधर्माणामनात्मनि संसर्गाध्यासो भवतु। न च चिदेरकरसस्यात्मनो धर्मा न सन्तीति वाच्यम्, आनन्दविषयानुभवनित्यत्वादयो हि सन्ति धर्माः। यद्यप्येते धर्मा आत्मनः स्वरूपभूताः, तथापि अन्तःकरणवृत्त्युपाधौ नानेवावभासन्ते, अपृथक्त्वेऽपि चैतन्यात् पृथगिभाभभासन्ते। न च धर्मिणं विहाय धर्माणां स्वातन्त्र्येण अध्यासो न समस्तीति शङ्क्यम्, जवाकुसुमसन्निधौ "लोहितः स्फटिकः", "अहं वधिरः" इयादिस्थले च धर्ममात्रस्याध्यसदर्शनात्। एतदपि न युज्यते, धर्माणां स्वातन्त्र्याभावात्, लोहितस्फटिकस्थले प्रतिविम्वित जवाकुसुमाश्रितमेव लौहित्यं प्रतीयते, न तु स्वातन्त्र्येण। एव वाधिर्यादिष्वपि वेद्यम्। तेन धर्माणामपि स्वाश्रयमतिरिच्य संसर्गाध्यासो नैव भवतीति न विषयिणो धर्माध्यासोऽपि युज्यते। अत आह--"तद्धर्माणामपि सुतरामिति" इति। धर्माणामध्यासो न तरां भवितुमर्हति।

एतावता धर्मिणोरध्यासे तथा धर्माणाञ्चाध्यासे निराकृते तदविनाभूतज्ञानाध्यसोऽपि निराकृत एव। तथा च सति चिज्जडयोस्तद्धर्माणाञ्चाध्यसो नैव कथमपि युज्यते।

तथाप्यनिर्वचनीयाज्ञानवशात् सत्यानृते मिथुनीकृत्य सोऽहध्यासो भवतीति वेद्यम्। एतत् सर्वमेव शङ्कराचार्यपादैरध्यासभाष्ये प्रपञ्चितम्।

ग्रन्थपञ्जी

उपनिषत्समग्रम् / निर्णयसागरसंस्करणम् / १९७२।

ऐतरेयारण्यकम् / सायणभाष्यसहितम् / आनन्दाश्रमसंस्कृतग्रन्थावली। पुणे। १९५९

पञ्चपादिकाविवरणम्। माद्राज, गभः ओरियेन्टाल सिरिज १९४८।

व्रह्मसूत्रम् / शङ्करभाष्य-भामती-कल्पतरु-परिमलसहितम्। अनन्तकृष्णशास्त्रीसम्पादितम्। निर्णयसागरप्रेस्। वोम्वे १९१७।

विवरणप्रमेयसंग्रहः / प्रमथनाथतर्कभूषणसम्पादित। वसुमती साहित्यमन्दिर।

বাংলা সাহিত্যের নবজাগরণে সংস্কৃত সাহিত্য ও নন্দনতত্ত্বের ভূমিকা

বিজয়া গোস্বামী

প্রাচীন ভারতবর্ষে কবে প্রথম সাহিত্য সৃষ্টি ঘটেছিল, তা আজও গবেষণার বিষয়। বেদের মন্ত্রগুলিই সম্ভবত প্রাচীনতম সাহিত্য কৃতি। কিন্তু বেদের ঋষিরা তো 'স্রষ্টা' নন, 'দ্রষ্টা'। দৈবী অনুপ্রেরণার ফলে তাঁদের 'দৃষ্ট' মন্ত্রগুলি উদ্ভূত হয় বলেই প্রসিদ্ধি। তার পর থেকে কত সাহিত্যের সৃষ্টি হল—রামায়ণ-মহাভারত এবং তারও পরে অশ্বঘোষ-ভাস-কালিদাস-ভারবি-মাঘ-ভবভূতি-শ্রীহর্ষ প্রমুখ কত কবি কাব্যসৃষ্টি করে গেলেন। সাহিত্যতত্ত্ব ও নন্দনতত্ত্বও প্রকাশ পেল, প্রথম আভাস তার ভরতের 'নাট্যশাস্ত্র'—যার সংকলনের কাল আনুমানিক ১০০ খ্রীঃ পূঃ থেকে ২০০ খ্রীঃ। এই 'নাট্যশাস্ত্রে'র চিন্তনের দ্বারা ভাবিত হয়ে পরবর্ত্তীকালে জন্ম নিল সাহিত্যতত্ত্বের নানা ভাবনা—অলঙ্কারপ্রস্থান, রীতিপ্রস্থান, রসপ্রস্থান, ধ্বনি প্রস্থান, বক্রোক্তিপ্রস্থান ইত্যাদি। কাব্যে রসাস্বাদেরও নানা ব্যাখ্যা—উৎপত্তিবাদ, অনুমিতিবাদ, ভুক্তিবাদ, অভিব্যক্তিবাদ—ব্যাখ্যার, বিশ্লেষণের কোনো অন্ত নেই। সেই বিশ্লেষণ আজও চলেছে, আজও সমান ভাবেই প্রাসঙ্গিক। তেমনি এই সব আলোচনার লক্ষ্য যে কাব্যগুলি তাদেরও প্রাসঙ্গিকতা আজও ফুরোয়নি। এই ক্ষুদ্র নিবন্ধের উদ্দেশ্য, বাংলা সাহিত্যের নবজাগরণের ঊষালগ্নে এই সব ভাবনা ও সাহিত্যের ভূমিকা।

বাংলা সাহিত্যের আদিযুগে, নবজাতক যখন সবে এক পা এক পা করে চলতে শিখছে, তখন হঠাৎ ঊনবিংশ শতাব্দীতে এল মরা গাঙে জোয়ার। নবজাতকের শিরায় শিরায় রক্তধারা স্পন্দিত হয়ে উঠল আগুনের পরশে, উজ্জীবিত হয়ে উঠল নতুন প্রাণ। এই আগুনের স্ফুলিঙ্গ দূর করে দিল অন্ধকার,—অজ্ঞানের অন্ধকার, তামসিকতার অন্ধকার। এই অগ্নি-অভিষেক ঠিক আকস্মিক ঘটনা নয়। সারা বিশ্বের যে জিজ্ঞাসা জেগে উঠেছিল, শ্লথ দেহী অনড় সমাজকে যা নাড়া দিয়ে জাগিয়ে তুলেছিল, তা তো ভারতবর্ষ তথা বাংলাকে এড়িয়ে যেতে পারে না। একদিকে ফরাসী বিপ্লবের পটভূমিকায় যুক্তির নিরিখে সমাজ-সংস্কারের সব নিয়মগুলিকে যাচাই করে দেখার প্রয়োজন মানুষকে উদ্দীপিত করেছিল। অপর দিকে জ্ঞানের পিপাসা তাকে উদগ্র করে তুলেছিল। স্বদেশ ভাবনা বা দেশের প্রতি একান্ত ভালোবাসা তাকে উদ্বুদ্ধ করেছিল, নিজের দেশকে, দেশের চিন্তাকে জানতে, বুঝতে। আবার মানুষের মনের সূক্ষ্মতম কোমলতম তন্ত্রীটিকে আঘাত করে সুর তোলার বাসনা তাকে দিয়েছিল ভাষা। এই সবের যোগে মানুষ তার হাতিয়ার, তার মাধ্যমরূপে পেয়েছিল ভাষাকে। তাই ভাষা একাধারে অনুসন্ধিৎসার ক্ষুরধার অস্ত্র, অপরদিকে মাধুর্যের বাহন। বিজ্ঞান, সমাজবিদ্যা ইত্যাদির অগ্রগতি যেমন ভাষার মাধ্যমে, তেমনি রসের অভিব্যক্তির মাধ্যমও ভাষা। এই যুগের ভাষা ও সাহিত্যের তাই আমূল পরিবর্তন ঘটেছিল, এবং পরবতী কবি-সাহিত্যিকদের রাজপথ হয়েছিল নির্মিত। এই পথ নির্মাতা তিন জন সাহিত্যিকের সম্বন্ধে সামান্য কিছু বলার স্পর্ধা রাখি।

ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগরের সম্বন্ধে দু চার কথায় কিছুই বলা হয় না। বলতে গেলে এটুকু বলা যায়, তিনিই

বাংলা ভাষাকে আধুনিক রূপ দিয়েছিলেন—যদিও তাঁর সাহিত্যিক হিসেবে আত্মপ্রকাশ মূলত শিক্ষাবিদেরই ভূমিকায়। বিদ্যাসাগর সর্বপ্রথম সমাজসংস্কারক ও শিক্ষাবিদ। স্ত্রী শিক্ষা এবং সর্বসাধারণের শিক্ষার প্রথম পদক্ষেপ তিনিই নিয়েছিলেন। প্রাচীন পরম্পরায় সংস্কৃত শিক্ষায় নিষ্ণাত হয়ে তিনি নিজের চেষ্টায় ইংরেজি ভাষা ও তৎকালীন পাশ্চাত্য চিন্তাধারা এমন ভাবেই আয়ত্ত করেছিলেন, যে প্রাচীন ও নবীন, প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য—এই দুই ক্ষেত্রের সেতুরূপে তিনি আমাদের কাছে প্রতিভাত হন। বাল্মীকি, ব্যাস, কালিদাস, ভবভূতি যেমন তাঁর বিচরণভূমি তেমনি শেক্সপীয়ারও তাঁর ঘরের মানুষ। বিদ্যাসাগর তাঁর জীবনে সংস্কৃতচর্চায় যেমন মনপ্রাণ ঢেলে দিয়েছেন, তেমনি পাশ্চাত্য দর্শন, নবাবিষ্কৃত ভাষা-বিজ্ঞান ইত্যাদিতেও। তাঁর 'সংস্কৃত ভাষা ও সংস্কৃত সাহিত্য শাস্ত্রবিষয়ক প্রস্তাবে' তিনি শুরুতেই বলেছেন, "সংস্কৃত ভাষায় কি সরল, কি বক্র, কি মধুর, কি কর্কশ, কি ললিত, কি উদ্ধত, সর্বপ্রকার রচনাই সমান সুন্দর রূপে সম্পন্ন হইয়া উঠে। সংস্কৃত রচনাতে এরূপ অসাধারণ কৌশল প্রদর্শিত হইতে পারে যে তদ্দর্শনে বিস্ময়াপন্ন হইতে হয়।" (সং. সং প্র., বিদ্যাসাগর রচনাবলী, ২য় খণ্ড, পৃ. ৫) এই প্রসঙ্গে উল্লেখযোগ্য, বিদ্যাসাগর ঈশ্বরবিশ্বাসী ছিলেন না, অথবা ঈশ্বর বিষয়ে বিস্তারিত চিন্তার অবকাশ তাঁর ছিল না। তিনি সংস্কৃতকে ' দেবভাষা' বলে স্বীকৃতি দেন নি, সে যুগে ভাষাবিজ্ঞানীদের সদ্য আবিষ্কৃত ইন্দো-ইউরোপীয় ভাষাগোষ্ঠী বিষয়ে মতবাদ নিয়ে সংস্কৃত ভাষার যুক্তিবাদী ব্যাখ্যাই উপস্থাপিত করেছেন। (ঐ ঐ. পৃ. ১২-১৩)

সর্বসাধারণের, বিশেষ মেয়েদের শিক্ষা দিতে গিয়ে তাঁর চোখে পড়ে, শিশুদের—বিশেষত বালিকাদের উপযোগী কোনো পাঠ্য বই বাংলাতে নেই। সেই অভাব পূরণ করতে তিনি কলম তুলে নেন, সাহিত্যকীর্ত্তি স্থাপন তাঁর উদ্দেশ্য ছিল না। এই পরিপ্রেক্ষিতে তিনি আধার হিসেবে বেছে নেন প্রধানত সংস্কৃত সাহিত্য, এবং পাশ্চাত্য সাহিত্যের কিছু 'ক্ল্যাসিক'। বিদ্যাসাগরের ভাষার বৈশিষ্ট্য হল, সংস্কৃত সাহিত্যের যে রত্নগুলি তিনি বেছেছেন, সেগুলিকে আত্মস্থ করে নিজের ভাষায় সরল বাংলায় প্রকাশ করেছেন। আক্ষরিক অনুবাদের বেড়ায় তাঁর ভাষাকে তিনি বাঁধেন নি। অলঙ্কার শাস্ত্রের নিরীখে বলতে গেলে বলতে হয় তাঁর ভাষায় প্রসাদ গুণের প্রকৃত স্ফূরণ দেখা যায়—তার সঙ্গে মাধুর্যগুণ যুক্ত হয়েছে। বৈদর্ভী রীতির অনুমোদিত পদ্ধতি তিনি জ্ঞাতসারে হোক অজ্ঞাতসারে হোক, অনুসরণ করেছেন। দু একটি উদাহরণ দিলে এখানে অপ্রাসঙ্গিক হবে না।

কালিদাস

চিত্রে নিবেশ্য পরিকল্পিতসত্ত্বযোগা
রূপোচ্চয়েন মনসা বিধিনা কৃতা নু।
স্ত্রীরত্নসৃষ্টিরপরা প্রতিভাতি সা মে
ধাতুর্বিভুত্বমনুচিন্ত্য বপুশ্চ তস্যাঃ।।

(অভিজ্ঞানশকুন্তলম্ ১ম অঙ্ক)

—তার শরীর মনে করিলে এই উদয় হয়, বুঝি বিধাতা প্রথমতঃ চিত্রপটে চিত্রিত করিয়া, পরে জীবনদান করিয়াছেন ; অথবা, মনে মনে মনোমত উপকরণ সামগ্রীসকল সঙ্কলিত করিয়া, মনে মনেই তাহার শরীর নির্মাণ করিয়াছেন ; হস্তদ্বারা নির্মিত হইলে, শরীরের সেরূপ মার্দব ও রূপ-লাবণ্যের সেরূপ মাধুরী সম্ভাবিত না। ফলতঃ, ভাইরে সে এক অভূতপূর্ব স্ত্রীরত্নসৃষ্টি। (শকুন্তলা, বি. র. ২য় খণ্ড, পৃ. ৬৫)

এখানে "হস্তদ্বারা নির্মিত হইলে..... সম্ভাবিত না", এই বাক্যটি সমগ্র শ্লোকের বিশ্লেষণরূপে বিদ্যাসাগর সংযোজন করেছেন। মূলে এই বিশ্লেষণ নেই।

অভিণবমহুলোলুবো তুমং
        তহ পরিচুম্বিঅ চূঅমংজরীং।
কমলবসদিমেত্তনিব্বুদো
        মহুঅর বিম্মরিও সি ণং কহং।।

(অং শং ৫ম অঙ্ক)

ওহে মধুকর ! অভিনব মধুর লোভে, সহকার মঞ্জরীকে তখন তাদৃশ প্রণয় প্রদর্শন করিয়া, এখন, কমলমধুপানে পরিতৃপ্ত হইয়া, উহাকে একেবারে বিস্মৃত হলে কেন? (শকুন্তলা, পৃ. ৮১)

লক্ষণীয়, এখানে 'চুম্বন' এবং 'কমলবসতি' এই দুটি উক্তি কিছুটা বদলানো হয়েছে—ছোট ছোট ছাত্র, বিশেষ করে ছাত্রীরা যাতে এই উক্তিগুলির মধ্যে যে শৃঙ্গারের ব্যঞ্জনা আছে, তার আভাস না পায়। এটি শিক্ষাবিদের স্পর্শ। কিন্তু আরও বিশেষভাবে লক্ষণীয়—বিদ্যাসাগর হংসপদিকাকে চূতমঞ্জরী এবং বসুমতীকে কমল বলেছেন—যা মূলত কবির বিবক্ষিত ছিল। জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ও রবীন্দ্রনাথ দুজনই এই বর্ণনাকে উল্টে দিয়েছেন—হংসপদিকা হয়েছেন কমল, বসুমতী চূতমঞ্জরী।

ভবভূতিঃ

স্নেহং দয়াং চ সৌখ্যং চ যদি বা জানকীমপি।
আরাধানায় লোকানাং মুঞ্চতো নাস্তি মে ব্যথা।।

(উত্তররামচরিত, ১ম অঙ্ক)

যদি প্রজালোকের সর্বাঙ্গীন অনুরঞ্জনের জন্য, আমার স্নেহ, দয়া বা সুখভোগে বিসর্জন দিতে হয়, অথবা প্রাণপ্রিয়া জানকীর মায়া পরিত্যাগ করিতে হয়, তাহাতেও আমি কিছুমাত্র কাতর হইব না।

(সীতার বনবাস, বি. র. ৩য় খণ্ড, পৃ. ১০৭)

উদাহরণ বহু আছে, উদাহরণ দিয়ে শেষ করা যায় না। মহাভারতের যে অনুবাদ তিনি শুরু করেছিলেন, তা শেষ করতে পারেন নি। তবে যেটুকু করেছিলেন, কালীপ্রসন্ন সিংহের মহাভারত অনুবাদে তার স্পষ্ট প্রভাব ছিল।

বিদ্যাসাগর কোনো মৌলিক সাহিত্য সৃষ্টি করেননি। এই কাজে তাঁর উৎসাহই ছিল না। হয়তো সমাজ সংস্কার ও শিক্ষাগ্রন্থ রচনার তাগিদ না থাকলে তিনি লেখালেখি করতেনই না। কিন্তু বাংলা ভাষা ও সাহিত্যে যে নব দিগন্ত তিনি নির্দেশ করেছেন, তার দ্বারাই পরবর্তী প্রজন্ম প্রভাবিত হয়েছে। বঙ্কিমচন্দ্র বিদ্যাসাগরের উপর বেশ বিরূপ ছিলেন, কিন্তু তাঁর প্রভাব এড়াতে পারেন নি।

বিদ্যাসাগরেরই সমসাময়িক ও বিশিষ্ট বন্ধু মাইকেল মধুসূদন দত্ত যৌবনে পাশ্চাত্য সাহিত্যের দ্বারা বিশেষভাবে প্রভাবিত হয়েছিলেন। বাংলা তৎকালীন সাহিত্যের বিষয়ে তাঁর অসীম অবজ্ঞা ছিল। কিন্তু পরে তিনি নিজের চেষ্টায় সংস্কৃত শেখেন এবং মহাভারত—রামায়ণ-পুরাণ ও নানা কাব্য অত্যন্ত খুঁটিয়ে পড়ন। ফলত বাংলা সাহিত্যের বিষয়ে তাঁর মানসিক এক বিশাল পরিবর্তন ঘটে। সংস্কৃত ও বাংলা ভাষাকে মাতা-পুত্রী কল্পনা করে তিনি বলেছেন—

"O matre pulchra—
Filia Pulchrior !
Horace
লো সুন্দরী জননীর
সুন্দরীতরা দুহিতা।—
....
শকুন্তলা তুমি, তব মেনকা জননী।
রূপ-হীনা দুহিতা কি, মা যার অপ্সরী?—
('ভাষা', চতুর্দশপদী কবিতাবলী, মধুসূদন রচনাবলী পৃ. ১৭৫)

অন্যত্র বলেছেন—

হে বঙ্গ, ভাণ্ডারে তব বিবিধ রতন ; —
তা সবে, (অবোধ আমি!) অবহেলা করি,
পর-ধন-লোভে মত্ত, করিনু ভ্রমণ
পরদেশে, ভিক্ষাবৃত্তি কুক্ষণে আচরি।
(বাংলা ভাষা, চতুর্দশপদী কবিতাবলী, পৃ. ১৫৯)

বাংলা সাহিত্যের জগতে পুরোপুরি এসে গেলে তাঁর মনে হল, যে সব নাট্যবৃত্তি তখন মঞ্চে অভিনীত হত, সেগুলি প্রাচীন ধারার এতটাই অনুবর্ত্তী, যে তার মধ্যে কোনো অভিনবত্ব নেই বন্ধু রাজনারায়ণকে লেখা পত্রে তিনি বলেছেন, "If I should live to write other dramas, you may rest assured, I shall not be bound down by the dicta of Mr. Viswanath of the Sahitya Darpan. I shall look to the great dramatists of Europe for models that would be founding a real National Theatre." (Letter to Raj Narayan; No. 57, মধুসূদন রচনাবলী, পৃ. ৫৪৭) তৎকালে অভিনীত 'রত্নাবলী' নাটিকার সম্বন্ধেও তাঁর যথেষ্ট অবজ্ঞা ছিল। কিন্তু তাসত্ত্বেও যখন মধুসূদন নাটক লিখতে শুরু করেন, তখন প্রাচীন ভারতীয় আদর্শেই তাঁর 'শর্মিষ্ঠা' নাটক রচিত। সেই একই ভঙ্গিতে কথোপকথন, বর্ণনা, অলঙ্কারের প্রাচুর্য—যেমন—

"আহা! প্রিয়সখীর সে পূর্ব রূপলাবণ্য কোথায় গেল? তা এতাদৃশী দুরবস্থা কি প্রকারেই বা সে অপরূপ রূপলাবণ্যের সম্ভব হয়? নির্মল সলিলে যে পদ্ম বিকশিত হয়, পঙ্কিল জলে তাকে নিক্ষেপ করলে তার কি আর তাদৃশী শোভা থাকে?" (শর্মিষ্ঠা, ১ম অঙ্ক, ২য় গর্ভাঙ্ক)।

এই নাটকের কাহিনীও পৌরাণিক। এর পরে যে নাটকটি তিনি লিখেছেন—'পদ্মাবতী' তার বস্তু গৃহীত হয়েছে গ্রীক পুরাণ থেকে—"The Greek story of the golden apple Indianised" (Letter to Raj Naran, ঐ পৃ. ৫৪৭)। কিন্তু এরও গঠন কৌশল সংস্কৃত নাটকের অনুরূপ এবং মিলনান্ত নাটকই। এর পরে 'কৃষ্ণকুমারী' ও 'মায়াকানন' অবশ্য বিয়োগান্ত, কিন্তু তার মধ্যেও 'কৃষ্ণকুমারী'ই প্রকৃতপক্ষে গ্রীক ট্রাজেডির আদর্শে রচিত। পঞ্চমাঙ্কের দ্বিতীয় ও তৃতীয় গর্ভাঙ্কে ভীমসিংহের উন্মাদ অবস্থার উপরে শেক্সপীয়ারের 'কিং লিয়ার' নাটকের প্রভাব অত্যন্ত পরিস্ফুট। কিন্তু তা সত্ত্বেও সংস্কৃত নাটকের অনুরূপ অলঙ্কারাদির প্রভাব বিশেষভাবে লক্ষণীয়। যেমন—

"হস্তী সুকুমার কুসুমকে দলন করে ফেলে বটে। তা সে পশু বৈ ত নয়। রূপ লাবণ্য গুণ বিষয়ে তার চক্ষুঃ অন্ধ। কিন্তু মনুষ্য কি কখন পশুর কাজ কত্তে পারে?" (৫ম অঙ্ক, ২য় গর্ভাঙ্ক, পৃ. ৩৪২)

মধুসূধন জ্ঞাতসারেই হোক, অজ্ঞাতসারেই হোক, গৌড়ী রীতির অনুবর্ত্তী হয়েছেন। তাঁর 'মেঘনাদবধকাব্য' পাশ্চাত্য আদর্শ অনুযায়ী উচ্চ কোটির চরিত্র বর্ণনায় এবং অন্তিম অবস্থায় disaster বা সর্বনাশের উপস্থাপনায় প্রযুক্ত, কিন্তু ভাষার প্রয়োগে যাকে আলঙ্কারিকেরা বলেন শব্দবিন্যাস—সেদিক দিয়ে মধুসূদন 'অক্ষরডম্বর'। তাঁর 'মেঘনাদবধ' বীররসের অভিব্যঞ্জক, ওজোগুণে ভূষিত।

বৃথা গঞ্জ প্রভঞ্জনে, বারীন্দ্র মহিষি,
তুমি। এ ত ঝড় নহে ; কিন্তু ঝড়াকারে
সাজিছে রাবণ রাজা স্বর্ণলঙ্কাধামে,
লাঘবিতে রাঘবের বীরগর্ব রণে।

(মেঘনাদবধ, ১ম সর্গ)

অথবা—

উঠিল পবন-পথে ঘোরতর রবে
রথবর, হেমপাখা বিস্তারিয়া যেন
উড়িলা মৈনাক-শৈল, অম্বর উজলি!
শিঞ্জিনী আকর্ষি রোষে টঙ্কারিলা ধনুঃ
বীরেন্দ্র, পক্ষীন্দ্র যথা নাদে মেঘমাঝে
ভৈরবে। কাঁপিল লঙ্কা, কাঁপিলা জলধি! (ঐ ঐ)

গৌড়দের অত্যন্ত প্রিয় 'ব্যুৎপন্ন' শব্দের ব্যবহার মধুসূদন প্রচুর করেছেন। যথা—

দেখেছি দ্রুত ইরম্মদে, দেব, ছুটিতে পবনপথে। (ঐ ঐ)

অথবা—

কাকোদর সদা
নম্রশিরঃ ; কিন্তু তারে প্রহারয়ে যদি
কেহ, উর্ধ্ব-ফণা ফণী দংশে প্রহারকে। (ঐ ঐ)

অথবা

মলম্বা অম্বরে তাম্র এত শোভা যদি
ধরে, দেবি, ভাবি দেখ বিশুদ্ধ কাঞ্চন—
কান্তি কত মনোহর! (ঐ, ২য় সর্গ)

'ইরম্মদ', 'কাকোদর', 'মলম্বা'—এই সব শব্দের অর্থ সে যুগেও খুব বেশি বিদ্বান অবগত ছিলেন বলে মনে হয় না!

কাব্য রচনায় কবির আদর্শ প্রধানত মিল্‌টন—তাঁর মতো দীর্ঘ বর্ণনা, পৌরাণিক বিবরণের উল্লেখ ইত্যাদি বিষয়ে তিনি সজ্ঞানে এবং সচেষ্টভাবে মিল্‌টনের অনুসরণ করেছেন, কিন্তু এই উল্লেখগুলির যে শৃঙ্গারাত্মক চরিত্র, তার জন্য তিনি কালিদাসের কাছেই ঋণী বলে স্বীকার করেছেন (letter to Raj Narayan, no. 60,

p. 551) "বাস্তবিক কালিদাস থেকে মধুসূদন অনেক কিছু গ্রহণ করেছেন, কিন্তু সেগুলিকে রূপ দিয়েছেন সম্পূর্ণ নিজের মতো করে।', ('মধুসূদনের নাটক ও কালিদাস অনুবৃত্তি'—মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়)। অলঙ্কারের প্রয়োগেও কবি সংস্কৃত সাহিত্যের স্পর্শ এড়াবার চেষ্টা করেন নি।

অমরবৃন্দ যার ভুজবলে
কাতর, সে ধনুর্ধরে রাঘব ভিখারী
বধিল সম্মুখরণে? ফুলদল দিয়া
কাটিলা কি বিধাতা শাল্মলীতরুবরে?
(মেঘনাদবধ, ১ম সর্গ)

অথবা—

শোকের ঝড় বহিল সভাতে ;
শোভিল চৌদিকে সুরসুন্দরীর রূপে
বামাকুল ; মুক্তকেশ মেঘমালা ; ঘন
নিঃশ্বাস প্রবল বায়ু ; অশ্রুবারিধারা
আসার ; জীমূতমন্দ্র হাহাকার রব। (ঐ ঐ)

'মেঘনাদবধ' ছাড়াও অন্যান্য কাব্যে কবির উপর সংস্কৃত কবিদের প্রভাব কিছু কম নয়। 'ব্রজাঙ্গনা কাব্য' থেকে একটি ছোট উদাহরণ দিয়ে বিষয়ান্তরে যাওয়া যাবে।

কলঙ্কী শশাঙ্ক, সখি তোষে লো নয়ন—
ব্রজ-নিষ্কলঙ্ক-শশী চুরি করে মন।
('গোধূলি', ব্রজাঙ্গনা কাব্য)

বঙ্কিমচন্দ্র যখন বাংলা সাহিত্যের অঙ্গনে অবতীর্ণ হলেন, ততদিনে বাংলা ভাষা সাবালিকা হয়ে উঠেছে। বঙ্কিমের প্রধান সাহিত্যকীর্ত্তি ঐতিহাসিক উপন্যাসগুলি—দুর্গেশনন্দিনী, কপালকুণ্ডলা, মৃণালিনী, রাজসিংহ, সীতারাম ইত্যাদি। ভারতবর্ষে ইতিহাস গ্রন্থের অপ্রতুলতা বঙ্কিমকে পীড়া দিত, তাই দেশবাসীর মধ্যে স্বদেশ ভাবনা জাগিয়ে তুলতে তাঁর এই প্রয়াস। বঙ্কিমও মধুসূদনের মতোই গৌড়ী রীতির অনুবর্ত্তী। কিন্তু তার ফাঁকে ফাঁকে চলতি বাংলা শব্দের অনুপ্রবেশ ঘটিয়ে তিনি তাঁর ভাষাকে সজীব সাবলীল ও সচল করে তুলেছেন। দুটি ভিন্ন উদাহরণের মাধ্যমে এই বৈশিষ্ট তুলে ধরার চেষ্টা করেছি—প্রথমটি একান্তভাবেই দীর্ঘ ও গুরুগম্ভীরে পদ বিন্যস্ত, দ্বিতীয়টির মধ্যে চলতি ভাষার চটুলতা আছে। দুটি উদাহরণই 'দুর্গেশনন্দিনী'র ১ম খণ্ডের ৭ ম পরিচ্ছেদ থেকে নেওয়া।

(১) সায়াহ্নকাল উপস্থিত, পশ্চিমগগনে অস্তাচলগত দিনমণির ম্লান কিরণে যে সকল মেঘ কাঞ্চনকান্তি ধারণ করিয়াছিল, তৎ সহিত নীলাম্বর প্রতিবিম্ব স্রোতস্বতী জলমধ্যে কম্পিত হইতেছিল ; নদীপারস্থিত উচ্চ অট্টালিকা এবং দীর্ঘ তরুবর সকল বিমলাকাশপটে চিত্রবৎ দেখাইতে ছিল।

(২) ওষ্ঠাধর দুখানি গোলাপী, রসে টলমল করিত ; ছোট ছোট, একটু ঘুরান, একটু ফুলান, একটু হাসি হাসি ; সে ওষ্ঠাধরে যদি একবার হাসি দেখিতে, তবে যোগী হও, মুনি হও, যুবা হও বৃদ্ধ হও, আর ভুলিতে পারিতে না।

সংস্কৃত সাহিত্যের আদর্শে রচনা করতে করতে বঙ্কিম মাঝে মাঝে প্রাচীন কবিদের ব্যঙ্গ করতে ছাড়তেন না। মূল গ্রন্থের চেয়ে তা কিছু কম উপভোগ্য হত না।

"আশমানির বেণীর শোভা ফণিনীর ন্যায় ; ফণিনী সেই তাপে মনে ভাবিল, যদি বেণীর কাছে পরাস্ত হইলাম, তবে আর এ দেহ লোকের কাছে লইয়া বেড়াইবার প্রয়োজনটা কি! আমি গর্ত্তে যাই। এই ভাবিয়া সাপ গর্ত্তের ভিতর গেল। ব্রহ্মা দেখিলেন, প্রমাদ ; সাপ গর্ত্তে গেলে, মানুষ দংশন করে কে? এই ভাবিয়া তিনি সাপকে ল্যাজ ধরিয়া টানিয়া বাহির করিলেন, সাপ বাহিরে আসিয়া, আবার মুখ দেখাইতে হইল, এই ক্ষোভে মাথা কুটিতে লাগিল, মাথা কুটিতে কুটিতে মাথা চেপ্টা হইয়া গেল, সেই অবধি সাপের ফণা হইয়াছে।" (ঐ, ১২শ পরিচ্ছেদ)

বাণভট্টের মতো দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদ ব্যবহারে বঙ্কিম অত্যন্ত উৎসাহী ছিলেন তার কিছু নিদর্শন—

আয়ত মুখমণ্ডল শ্মশ্রুজটাপরিবেষ্টিত (কপালকুণ্ডলা, ১ম খণ্ড, ৪র্থ পরিচ্ছেদ)

প্রভূতনক্ষত্রমালাভূষিত আকাশের ন্যায় (ঐ, ২য় খণ্ড, ৩য় পরিচ্ছেদ)

এখন তুমি আমার অঙ্গুলিসঙ্কেতনীতনয়নে আকাশপ্রান্তে চাহিয়া দেখ।

(বিষবৃক্ষ, ৩য় পরিচ্ছেদ)

এই ধরণের আলোচনা বাংলা সাহিত্যে ঠাকুরবাড়ির, বিশেষ রবীন্দ্রনাথের অবদান ব্যতীত অসম্পূর্ণ থেকে যায়। কিন্তু সে বিষয়ে আলোচনা করতে একটি সংক্ষিপ্ত প্রবন্ধের সঙ্কীর্ণ গণ্ডী যথেষ্ট নয়। তাই এই স্বল্প পরিসরে সে আলোচনার অবতারণা করছি না। তবে একথা সর্বদাই মনে রাখতে হবে, যে আজকের বাংলাসাহিত্য যেমন রবীন্দ্রনাথ না থাকলে আজকের পরিস্থিতিতে পৌঁছতে পারত না, তেমনি এই তিন দিক্‌পাল না থাকলে রবীন্দ্রনাথও রবীন্দ্রনাথ হতেন কি না সন্দেহ!

গ্রন্থপঞ্জী

সংস্কৃত গ্রন্থ ঃ

অভিজ্ঞানশকুন্তল (অ. শ.)—কালিদাস সম্পাঃ এন. আর. আচার্য কবিরত্ন নির্ণয়সাগর প্রেস, ১৯৫৮।
উত্তররামচরিত—ভবভূতি সম্পাঃ জি. কে. ভাট
The Popular Publishing House, Surat, 1965.
কাব্যালঙ্কার—ভামহ
প্রকাশকঃ চৌখম্বা সংস্কৃত সংস্থান, ১৯৮১।
ধ্বন্যালোক—আনন্দবর্ধন
সম্পাঃ বিমলাকান্ত মুখোপাধ্যায় পুস্তকশ্রী, ১৯৭৮।
সাহিত্যদর্পণ—বিশ্বনাথ
মোতিলাল বানারসীদাস, ১৯৭৭

ইংরেজি গ্রন্থ ঃ

Aristotle, Horace and Longinus : Classical Literary Criticism
Trans. by T.S. Dorsch Penguin Books, 1987

বাংলা গ্রন্থ ঃ

মধুসূদন রচনাবলী—সম্পাঃ ক্ষেত্র গুপ্ত
বঙ্কিম রচনাবলী—(উপন্যাস সমগ্র)
সম্পাঃ বিষ্ণু বসু, তুলি কলম, ১৯৮৬।
বিদ্যাসাগর রচনাবলী—সম্পাঃ দেবকুমার বসু
মণ্ডল বুক হাউস, ১৯৬৬
মধুসূদনের নাটক ও কালিদাস অনুবৃত্তি (প্রবন্ধ)—মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়
'সাহিত্য ও সংস্কৃতি'—৩য় সংখ্যা, ২য় বর্ষ, কার্ত্তিক-পৌষ ১৩৭৬।
মাইকেল মধুসূদনের সংস্কৃত সাহিত্য ভাবনা — প্রদ্যোৎকুমার দত্ত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৩।

SENTENCE AND ITS MEANING

ASRULEKHA TRIPATHI

Sentence is constituted to manifest a complete sense of desire of the speaker with the assistance of some words. So, the meaning of a sentence is the aggregate of the meanings of constituent words, i.e. a sentence has a meaning of its own.

Listeners listen to the words of a sentence first and remember the objects denoted by them and then the meaning appear. In the context of the appearance of meaning of a sentence, do the individual meanings of the words of the sentence remain present or the relation of the words applied in the sentence remains present?

Regarding the sentence and its meaning most of the Indian philosophical systems admit the communicative role of language. They raise the question—how does the hearer cognize the whole sense that a sentence conveys? According to Bhartṛhari, who admits *akhaṇḍa-pakṣa,* a sentence is an indivisible whole and sentence-meaning is grasped as a whole. The words used in a sentence and word- meanings have no independent status in the communication of meaning of a sentence. Isolated words and their meanings are useful for the study of linguistic and grammar, *śāstravyavahāra,* but not fit for worldly transaction, *lokavyavahāra.* A sentence is not a compound whole word. The opposite is the view of the Mīmāṃsaka who admits *khaṇḍapakṣa* and interprets that a sentence is a composite entity constituted of words, which are connected to make the whole of the sentence. But the question is, does he cognize the word-meanings separately and later on grasp them as conveying an unitary sense? Bhāṭṭa Mīmāṃsaka says that the hearer understands the individual word-meanings first and then joins them together to get the complete meaning of the sentence. According to Prabhākara, the hearer cognizes the whole sentence by hearing the words as actually conveying a whole related meaning. The first theory of Bhāṭṭa Mīmāṃsaka is called *abhihitānvayavāda* and the latter, Prabhākaras' view, is called *anvitābhidhānavāda.* Prabhākaras' view may seem closer to Bhartṛhari's theory of *akhaṇḍapakṣa,* though Bhartṛhari's theory goes deeper than this. *abhihitānvayavāda* is advocated by Nyāya, Bhāṭṭa Mīmāṃsā and Vedānta, while *anvitābhidhānavāda* is held by Prabhākara and grammarians.

Let us try to understand *abhihitānvayavāda: padairabhihitānāṃ paścādanvayaḥ abhihitānvayaḥ.*

When more than one word with a suffix is uttered the meanings of the words appear with the relation of noun and adjective etc. is called *abhihitānvayavāda. Anvaya* is nothing but the relation of words used in a sentence. In the sentence *ghaṭamānaya,* at first the individual meaning of the word *ghaṭam* is manifested and then *anvaya* is manifested. From the above two words by virtue of *lakṣaṇā* the relation of them is to be understood. So, to realize the meaning of the sentence, relation of the words is the cause but not the individual words.

Let us try to understand *anvitābhidhānavāda.*

Jaimini, the propounder of Mīmaṃsā philosophy clearly states in his *sūtra* (1. 1. 25), that the relation of words is the cause of understanding the meaning of a sentence. The commentators like Śabarasvāmin and Kumārila Bhaṭṭa explain the *sūtra* in favour of *abhihitānvayavāda,* while Prabhākara and others explain it in favour of *anvitābhidhānavāda.*

According to *anvitābhidhānavāda, anvaya* means the relation between words and its meanings. The *anvitapadārtha* or the relation of related matter is a third one and it is known as *itarapadārtha-sambandha.* According to them the meaning of the word does not present the object only but presents its own meaning as related with other things, because without presenting itself a word cannot present others.

Most of the philosophical systems of India take up the problem of language with its meanings of the word or sentences as a part of their epistemological concern as *Pramāṇaśāstra.* All the schools of Indian philosophy pay attention to the methods of investigation of truth. These methods vary with the various schools of Indian philosophy. All the systems of Indian philosophy except the Cārvāka admit verbal testimony as an instrument of valid knowledge. The Buddhists and the Vaiśeṣikas do not deny the validity of verbal testimony, but they do not accept it as a separate source of valid knowledge. They claim that verbal testimony is included in the category of inference.

Śabda-pramāṇa or verbal testimony means the linguistic method of obtaining valid knowledge and is distinctively different from other methods of knowledge like perception and inference etc. The facts and sense-objects cannot form the basis of verbal testimony, because language only is its means. According to traditional interpretation it means the knowledge based on some form of 'authority', the scriptural beliefs.

Gautama, the founder of Nyāya Philosophy, defines *śabda* as *āptopadeśaḥ śabdaḥ* (*Nyāyasūtra* 1.1.7), that is, the instruction of a trustworthy person. The term *āpta* applies to both 'a reliable' human being and God, because Naiyāyikas believe that God is the speaker of the Vedas, the highest form of scripture. However, Nyāya offers highest status to the instruction of the Veda concerning *dharma,* the moral conduct. Vedas are the words of God, hence authentic and uncontradictable. *Āpta,* according to Vātsyāyana means any kind of reliable person - an ordinary man, a seer etc. whose assertions are beyond doubt.

Mīmāṃsakas distinguish between two types of linguistic sources—*laukika* (human) and *vaidika* (scriptural), but kKumārila and others admit *vaidika* instructions only. Prabhākara accepts *āptavākya* as authentic initially, but later on reduces it to inference for the validity of statements from the trustworthiness of the speaker.

According to Samkhya Philosophy *śabda-pramāṇa,* the Vedic statements are the only statements, which are, free from all sorts of doubt, hence self-valid. The Vedic words have a natural power to denote worldly objects and that is communicated by *āptas* only. Advaita Vedānta gives importance to *śabda* as a *pramāṇa* because it is a means for acquiring philosophical knowledge *(pāramārthatattva-vedaka)* and not empirical knowledge *(vyāvahārika)*. Śaṅkara emphasizing the scriptural assertions says, the knowledge which can be known neither by perception nor by inference come through scriptures.

> *pratyakṣeṇānumityā vā yastūpāyo na vidyate.*
> *enaṃ vidanti vedena tasmād vedasya vedatā.*
> *(Brahmasūtra* 2.1.1)

From the above discussion we can come to the conclusion that the concept of *śabda-pramāṇa* of Indian tradition encourages blind and dogmatic acceptance of scriptural assertions.

Bhartṛhari rightly points out that there is always the possibility of doubt in case of verbal testimony because the intended meaning may not be correctly grasped by the hearer. They cannot focus on facts. They make a clear distinction between factual *(vyāvahārika)* and philosophical *(pāramārthika)* statements. Therefore, Vācaspati opines that even a thousand scriptures cannot turn the knowledge of pot into the knowledge of cloth.

Even so, Bhartṛhari accepts *pratyakṣa, anumāna* and *śabda* as *pramāṇa.* But in his opinion these methods have some lacuna. He argues that though the sky looks like a surface and a fire-fly like a spark, we know that there is no surface in the sky and no fire is a fire-fly respectively. Similarly *anumāna* is used as an aid to perception. In the case of *āptavākya* or verbal knowledge acquired through trustworthy persons, the words may be coloured by one's background.

So, what according to Bhartṛhari is the right method of obtaining knowledge? He explains it clearly that we cannot understand the meaning of words of *āgama* by merely hearing them; we have to use reasoning to determine the meaning. This power of understanding the meaning is due the inherent power, *pratibha* (intuition) and *śabda-bhāvanā* i.e. linguistic potency present within us.

We find that Bhartṛhari's theories of *Śabda-brahman, Sphoṭa* and *Pratibhā,* etc., are taken up for discussion by almost all the schools of Indian Philosophy.

INDIAN HERMENUETICS (PŪRVAMĪMĀṀSĀ) VIS-A-VIS PRATYAKṢAKHAṆḌA OF TATTVACINTĀMAṆI

S. Layek

Hermenuetics is a western concept which means the theory of understanding and interpretation to give a meaning of linguistic and non-linguistic expression such as art and architecture, dance and drama, etc. In a course of dialogue sometimes we need interpretation of an interpretation where the writer is not alive and the intention of the writer or speaker is not clear to the reader e.g. the Vedas: These phenomena also come within this purview. All those issues may be solved if we ascribe the authenticity to the Text. The texts are consisted of words and sentences of a trustworthy person. Unless we postulate the authenticity of the statements, be it the statement of Veda or Vedānta or any Śāstric literature it becomes difficult to judge anything wrong. And for this reason perhaps, verbal understanding (śabdapramāṇa) has widely been accepted as one of the best means of acquiring knowledge. This has also been the main point of discussion of the Pūrvamīmāṃsā school of Indian logic, otherwise termed as Indian hermenuetics. Hermenuetics, in the sense of method of interpretation has been employed in grammar, in Indian logic and even in classical literature. The employment of the technical terms (pāribhāṣikaśabda) are the best examples it. Of course, these technical terms are confined to that system only.

Nyāyadarśana is attributed to Akṣapāda Gautama. He accepted sixteen categories and opined their right —knowledge *(tattvajñāna)* will facilitate salvation *(mokṣa)* to a person who is desirous of that. On nyāyasūtras there are several commentaries written by the stalwart naiyāyikas. The *nyāyabhāṣya* was written by Vātsyāyana, *nyāyavāṭṭika* was by Uddyatokara, *nyāyavārikatātparyaṭīka* by Vācaspati Miśra and the parisuddhi by Udayanācārya. In each case, the Buddhist logicians are the opponents (pūrvapakins). With this, *caturgraṇthikā* school of *prācidnanyāya* ended.

As continuation of the same logical school *navyanyāya* (neo-logical school) came into being accepting the Prabhākara School of Pūrva mīmaṁsakas as the opponent. Udayanācārya being at the middle point treated by the historians as the originator of neo-logical language and it got flourished in the hand of Gaṅgeśa Upādhyāya. Only *pramāṇas* with its four varieties, as accepted by the naiyāyikas are dealt in four *khāṇḍas* of *Tattvacintāmaṇi.* Gaṅgeśa says as corroboration of his intension of explaining *only pramāṇa-pramāṇādhīna sarveṣam vyavasthitiriti pramāṇattvamatra vivicyate'Pratyakṣukhaṇḍa* of Tattvacintānaṇi is consisted of twelve chapters -i) pramānyavāda, ii) *pramālakṣaṇavada* iii) *anyathākhyātivāda* iv) *sannikarṣavāda* v) *samavāyavdda* vi) *anupalabdhyapramāṇyavāda* vii) *abhabạvāda* vii) pratyakṣakanmavāda ix) mano'nutavāda x) anuvyavasāyavāda xi) nirvikalpakavāda and xii) savikalpakavāda. Out of twelve, the first two are the main issues of discussion, The reason being unless the validity of means and the validity of knowledge is established nobody will be attracted towards Veda or nyāyaśāstra. And this necessity was felt by Gaṅgeśa, the Maṇikāra. The same attempt was made by the *bhāṣyakāra* Vātsyāyana. At the very out set of the *bhāṣya* he defines the validity of *pramāṇa* by saying -'*pramāṇa to 'rthapratipaiti pravṛtisamarthyat arthavarpramāṇam.'* He further clarifies that pramāṇa increases practical ability of a person (pravṛttisamarthya) and generates three types of knowledges-materialistic knowledge *(upādānabuddhi),* knowledge of discarding which is undesiarable and useless *hānabuddhi)* and remaining indifferent *(upekṣābuddhi).* But this discussion was not exhaustive.

Moreover, during the post Vedic era the Indian philosophy became critical and controversial. The topic of discussion was nor only the main attraction of Vedic orthodoxy but they established the norms in order to ascertain the validity of knowledge. This art of philosophical query and disputation in ancient India was termed as 'dialectic'. This query is otherwise lebelled by the naiyāyikas as 'kathā' featuring logical debate ! vāda), wrangling (jalpa) and quibble (vitaṇḍa) as its three essential components. The technical term Vāda used to mean a philosophical debate either between teacher and taught or between a group of logicians termed as opponent (pūrvapaksin and proponent (siddhāntin), purpose being attainment of right knowledge (tattvajñāna). In jalpa, the victor ensures his victory in a debate by any means-honest or dishonest. The last one is vitāṇḍa, where ihe aim is neither victory nor the attainment of truth but the negative one. Out of these three kathās 'Vāda' is treated as the best means of logical form of debate embedded with ethical and spiritual purity.

Pūrvamimāṁsā is a text written by Maharsi Jaimini. On this treatise, bhāṣya was written by Śabarasvāmin, Prabhākara Miśra and Kumārilabhaṭṭa. Pārthasārathi Miśra and Murāri Miśra also contributed their mite. It is a text of interpreting the Vedic sentences which induce a person for svarga (heaven) after following the instructions of performing a concerned sacrificial ceremonial. Instead of salvation it talks about *dharma*-[merit] as the core and kernel of the discussion which is being imperceptible postulates intermediate causal link *(apūrva).* Nevertheless, a course of action (codonā) involves clear cut knowledge of *sacrifice (yāga) with* its accessories *(aṅgas)* and hence it is rather necessitated to define the validity of end and the obtained knowledge which produces desired goal. Therefore, it becomes the prime duty of the utter realist, navya-naiyāyika like Gaṅgeśa to settle the validity of both. The second *sūtra* of Gautama too attests the same view of eradication of false-knowledge *(mithyājñāna)* facilitates salvation *(apavarga).* It says that mithyā jñāna is the root cause of all sufferings which entangles birth and re-birth and also gives rise to faults being induced. And there rises the controversy of acceptance and non-acceptance of knowledge, being either *svataḥpramāṇya (self-intrinsic)* or *parataḥprāmāṇya* (extrinsic).

Madhavacarya apprises in two kārikās about the four principal views on prāmāṇyavāda.

> *pramāṇatvāpramāṇatve svataḥsāṁkhya samāśritaḥ-*
> *naiyāyikaste parataḥ saugatāscaramam svataḥ*
> *prathamam parataḥ prāhuḥprāmāṇyam*
> *vedavādinaḥ-pramāṇatvam svataḥ prāḥuḥparataḥ*
> *ścapramāṇatam.*
>
> (Sarvadarśanasaṁgraha, Kolkata ed. P. 129)

Out of these two issues under discussion validity (prāmāṇya) and invalidity (aprāmāṇya) of knowledge the Sāṁkhyas consider both to be self-apprehended and self-cognised. On the contrary, naiyāyikas are of the opinion that both the theories be known externally. The Bauddhas think that invalidity is self-apprehended and self-cognised but the other one is known externally. Mīmāṁsakas accept the first variety i.e. svataḥprāmāṇya. Amongest them three prominent schools appeared in the debate. Prabhākara school believes knowledge is direct and self-apprehended and also believes the theory of *triputi pratyakṣavāda* i.e. it reveals the object, the apprehender and the knowledge itself. Kumārila says that knowledge is an inferential cognition since it is *atindriya* (beyond sense organ reach) and it can only be inferred from the known object *(jñātatā).* He further clarifies his standby quoting a kārikā of Ślokavārtika-'tenetaraihprāmāṇarthah codonānāmasaṁgatiḥ tayaiva syāt pramāṇatvamanu-vādatvamanyathā.' Murāri Miśra opines that knowledge be apprehended through *anuvyavasāya* (afterknowledge) which in fact, confirms the validity of a determinate knowledge *(vyavasāya).* Śāstradipikākāra Parthasarathi Miśra also views - *'parapekṣam pramāṇatvam nātmānam labhate kvacit'.*

By this way, on the falsity or truth of a knowledge almost all systems of philosophical schools have something to say. But the different views expressed by different schools cease to be mutually inviable as they appear at the very beginning and in the long run be regarded as supplementing each other. Vedānta and mTmaltlsa theory is validity of knowledge is *svataḥ* and invalidity is *parataḥ*. But we are mainly interested in determining *pramātva* and *apramātva* of chiefly contestant both schools-nyāya and mīmāṁsā simply on the ground mīmāṁsākas advocate the veracity of Vedic language as authoritative and the anumanaśāstra (anviksiki) of naiyāyikas is supported by the same agamasastra i.e. Veda and hence it has to be authoritative. The word 'prāmāṇya' means either the property of being instrumental in bringing about valid knowledge *(pramākaranatvaḍ* or simply the validity of knowledge *(pramātva)*. The arguments forwarded by both the schools are known as *'svataḥ'* and *'parataḥ'* respectively, The key term of our controversial discussion *'svataḥ'* means from within and *'parataḥ'* means 'from without'. The term *'svatastva'* (self-validity) of pramātiya is defined by Gaṅgeśa as 'tadprāmāṇyagrahakayavajjñānagrahakasāmagrīgrāh-yatvam' i.e. the property of knowledge is being apprehended by the same set of means which produce the knowledge and never prove its falsity. Prof. B. K. Motilal says-'pramāṇa obviously plays an evidential role. Hence, pramāṇa is both cause and 'be cause'. The knowledgehood of a knowledge if doubted may be established by inference or if we are to accept the *'svataprāmāṇyavāda'* theory of the mīmaṁsākas then it is self-established." *

Naiyāyikas objection against *'svataprāmāṇya* 'is that it leaves no room of doubt. *Prāmāṇya is* intuitive and is known along with the knowledge itself. Therefore, the validity of any knowledge is based upon 'kevalanvayi anumāna' which is again determined by real experience of an entity e.g. a thirsty person seeks water to quench his thirst. First of all, the person concerned will have desire *(iccha)*, icchā produces action *(pravṛtti)* and this action is of three types-śarīrik, *vācik* and *mānasik*. His pravṛtti will be satisfied provided he gets water. On the contrary, it is simply mirage. Hence, the satisfaction of pravṛtti be the criteria of judging reality of our perception and is determined by external agency or evidence. Those who favour and advocate *parataḥprāmāṇya* theory are under impression that valid-knowiedge (pramā) is caused by some sort of merit (*guṇa*) which varies with the nature of *pramā*. And the invalid-knowledge *(apramā)* is caused by demerit *(doṣa)* such as disease affected organ or distance in case of perception.

Svataḥpramāryavādins opine presence of *guṇa* is not required simply absence of demerit *(dosābhāva)* is sufficient. Further they claim if the validity of knowledge is determined by an inference, the validity of that inference again has to be ascertained by a second inference and so on and so forth. It simpfy creats a course of regression *(anavastha)* which is undesirable in a logical sequence.

---

* "Pramāṇa as evidence" by Prof. B. K. Motilal, appeared in Philosophical Essays, Felicitation vol. of Prof. A. L Thakur, Pub. By Sanskrit Pustak Bhandar 1987. p. 190-98.

The mantras of Vedas consisted of morphems (minimum meaningful unit) intension being to satisfy deities if not self-evident the authoritativeness of vedas (scriptures) will be endangered on the ground it requires external help to be proved as self-evident. But for the naiyāyikas the statement of vedas are uttered by the almighty god (Īsvara). They quote a Vaiśeṣika sūtra in favour of it as corroboration-'tadvacanat *amnayasya prāmāṇyam'*; ātra *'tad'* padena *Īśvara eva vivakṣitam.*

Another test of reality may be taken into consideration if it satisfies the following four conditions,

i) feasibility (kṛtisādhyatva)

ii) Knowledge, generating practical efficiency (pravṛttiḍanakatva)

iii) cause of producing something intended good (Iṣṭasādhanatva)

iv) one to one correspondence with the reality (saṁvāditva)

Let us apply all those criteria in few cases ; e.g. 'suktau rajatam' (silver in conch), after having known silver in conch being induced a person goes to collect it and gets disappointed since above no (ii) and (iii) criteria are not found in the example. The erroneous knowledge of silver in conch may appear as true but will not be treated as valid since it is not *'tadvati tat prakdraka jñāna'*. According to the vedantins it is *pratibhāṣika jñāna* (illusory knowledge) and hence the duration of time alone is true *(jñānaika satta).*

When we percerve a *'ghataḥ'* and acknowledges it *'ayam ghataḥ'* (this is a pot), the knowledge appears with its qualifiers i.e., *'ghaṭatva prakārakaḥ ghaṭaḥ'* and the understanding being same it becomes *pramā.* In the language of navyanyaya the very expression would be- *'ghatatvavate ghatatvaviśiṣṭye jñānatva pramātva'.*

'idam rajatam idam ca rajatam' (this is silver and this is also silver) such multi -qaiificand *(samuhalambanajñāna)* knowledge is both *'pramā'* and *'apramā. idantavsista* pramā and *prakārāṁśa* is apramā i.e. silver does never exist in conch, the erroneous knowledge of silver exists as long as the second knowledge *(badhakajñāna)* arises. So, the duration of time alone varies. The real form of it is *'rajatatvabhavabati rajatatvaprakāraka.'* Having known the real form, the person discards it.

'vṛksa kapisaṁyogi'- this knowledge is consisted of both *pramā and apramā* since contact (sāṁyoga) is non-pervasive *(avyapyavṛtti).* In the present verbal statement there are two types of expressions- i) Sakhavacchinnavṛkśe and ii) mulāvaccinnavṛkṣe. The first one holds true and real. The second one does not hold true since the root is detected as *'kapi samjogabhavabāna'*. And hence, it is not logically viable.

Gaṅgeśa differenciates multiqualified and knowledge *(samuhalambanajñāna)* from a qualified knowledge *(visistajñāna')* on the ground that a qualified knowledge is *prakarakṛta e.g. ghatabhāvavad bhūtalam,* here *ghatabhava* is *prakāra.* *'ghatabhavaprakārata'* and *'ghatabhavasaṁsargata'* both the elements are ascertained on the ground. On the contrary, *'bhūtalaghatābhavau'* this multiquahficand knowledge possess only qualificands such as *bhūtala, ghata,* and *abhava.* But to me it appears, this distinction cannot be made on the ground *prakārata* is *jñānasvarupa* and not a separate entity. Hence, *'yatharthanubhava pramā'* could be the best criteria to ascertain a valid knowledge.

Mīmāṁsākas too differ in opinions-*'pramātvamyadi paratogrāhyam syat svataḥutpattikavṛti na syāt.'*

If we are to accept validity *(prāmāṇya)* ofveda is self-intrinsic *(svataḥ)* and eternal *(nitya)* prtjmanya being *aupadhikas-amanyavitesa* there won't be *paraparabhava.* Udayana says in his Kirandvali -*'jñānahetvatiriktahetvadhīnā kāryatvesati tadviseṣatvāt apramāvat'.* Here pramā is premise (pakṣa) *'jñānahetvadhtna adhīnatva* 'is probandum *(sādhya* and *'tadviśesatvat* is proban *(hetu).* And hence pramātva is *'parataḥ'.*

By *yogajalakṣanā* and *jñānalakṣana pratyasatti* the validity of knowledge can be ascertained. But it will be rejected since these are partial treatment *(ekdeśa siddhasddhan).* The knowledge of indeterminate perception (nirvikalpakapratyakṣa) be treated as pramā as the Buddhist logicians hold it. But it is rejected on the ground it does not possess *prakaratā, saṁgrgata* and *viśesyatā.*

After so much argumentation Gaṅgeśa opines as Siddhāntin unless and until one knows the validity of *pramāṇa* and *prameya* the whole edifice of logic leading to salvation (niḥśreyasa) will be a misnomer. He saya- *'nanu pramānādinām tattvam pratipādayancchātram pramparayā niḥśreyasena* sambadhyate iti *noyuktam, pramāṇatattvābadhāranadhīnam tatra svataḥ paratahva na sambhavati."*

With this corroborative statement I would love to stand beside him for his candid approach and faithful declaration. This is, in short, the form of Indian hermenuetics employed by Gaṅgeśa in his monumental work Tattvacintamani.

The excellency of *Tattvantāmaṇi* is the precision of language embedded with pair of technical terms in a view of non-ambeguiety in discussion. Furthermore, Navya-nyava flourished in Navadwipa, in Nadia District of Bengal and the Text has been commented upon by group of navya-naiyāyikas e.g. *Didhiti by* Raghunath Śiromaṇi. *Gadādharī* by Gadādhar Bhattacharya orim by Jagadish Tarkālaṁkāra, *Māthuri* by Mathurānāth Takavagiśa, *Prakāśa* by Vardhamāna Upadhyāya, the illustrious son of Gaṅgeśa. But none of them deviated from their stand of the theory of *parataḥprāmāṇyavāda.*

References

1. Tattvacintāmani of Gaṅgeśa (Pratyakṣakhaṇḍa), edited and translated by Dandisvami Medhacaityanya, pub by Damodar Ashram, Kolkata. 1416 Baṅgābda (2010).
2. Tattvacintāmaṇi (pramālakṣaṇavāda) of Gaṅgeśa, translated and annoted by Pt Visvabandhu Bhattacharya, pub. By the Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata, 2000
3. Mīmaṁsādarśanam of Maharshi Jaimini (First part, second ed.), edited and Translated by Shri Bhūtanath Saptatirtha, pub. By Sanskrit Book Depot,1417 baṅgābda (2011).
4. Tarkasaṁgraha of Annaṁbhatta, Translated and annoted by Pt. Varadacarya, Pub. By Ārṣagrantha Prakāśanam, Mysore, 2001
5. Perception East and West edited by Prof. V. N. Jha pub. By the Indian Book Centre, Delhi, India, 2003.
6. Vaiśeṣikasūtra of Kanada, edited by Anantalal Thakur, Pub. By the Mithila Research institute, Darbhanga.
7. Nyāyadarśana of Akṣapāda Gautama. Transacted in Bengali by Phanibhuṣan Tarkavāgisa, pub. by West Bengal State Book board, Kolkata, 1981.
8. Praśastapādabhāsya of Praśastapadamati, edited by Dandisvāmin Medacaityanya, pub.. By Damodar Ashram, Kolkata, 2001.
9. Praśastapādabhāṣya with Kiranāvali ed. By Jitendra Jetly, GOS 154, Baroda
10. Nyāyacaturgraṇthikā edited by Anantalal Thakur, Pub by Mithila Research institute, Darbhanga.

व्युत्पत्तिवादग्रन्थदिशा षष्ठ्यर्थनिरूपणम्

डः तपनशङ्करभट्टाचार्य्यः

व्युत्पत्तिवादग्रन्थः तर्कशास्त्रधुरन्धरेण महामहोपाध्यायपण्डितप्रवरेण गदाधरभट्टाचार्य्येण विरचितः प्रौढग्रन्थविशेषः। विशिष्टा उत्पत्तिः = व्युत्पत्तिः, तेन विशिष्टप्रतिपत्तिरित्यर्थो लभ्यते। व्युत्पत्तीनां वादः = व्युत्पत्तिवादः इत्यत्र षष्ठीसमासः। व्युत्पत्तिर्वदतीति व्युत्पत्तिवादः इत्यर्थोऽपि भवति। व्युत्पत्तये वादः = व्युत्पत्तिवादः इत्यपि पण्डिता वदन्ति। गूढार्थतत्त्वालोककारेण पण्डितप्रवरेण श्रीधर्मदत्तेन उक्तम्-- 'शब्दाकाङ्क्षाविज्ञानविशेषकार्यकारणभावविज्ञानरूपायाः व्युत्पत्तेः जल्पव्यवहारायोग्यव्युत्पत्तितत्त्वबुभुत्सारूपो वादः'[१] इति। एकपदार्थे अपरपदार्थस्य सम्बन्धविचारः, अभेदान्वयाकाङ्क्षाविचारः, अभेदस्वरूपम्, क्रियाविशेषणानामभेदा-न्वयाकाङ्क्षायाः स्वरूपम्, भेदान्वयविचारः, राजपुरुषः इत्यत्र शाब्दबोधप्रकारः, प्रत्ययप्रत्ययार्थयोर्विचारः, एकवचनादिविचारः, संख्यान्वयविचारः, आख्यातस्य संख्यातार्थताविचारः, गुणादिवाचकपदोत्तरविभक्त्यर्थविचारः, स्त्रीप्रत्ययार्थविचारः, तद्धितप्रत्ययार्थविचारः, लकारार्थविचारश्च अस्मिन् ग्रन्थे आलोच्यते। सर्वस्मिन्नेव ग्रन्थे नैयायिकसिद्धान्तः सयुक्तिको विचारितः। एकपदार्थानुयोगिकोऽपरपदार्थप्रतियोगिकः संसर्ग आकाङ्क्षाप्रयोज्यसंसर्गत्वाभिन्नशाब्दबोधनिरूपितविषयतावान् भवति। स च संसर्गः क्वचिदभेदः, क्वचिदभेदातिरिक्ताः आधारता, आधेयता, प्रतियोगिता, अनुयोगिता, विषयता, विषयिता, जन्यता, जनकता, समवायः, संयोगादयश्च भवन्ति। शाब्दबोधे पदज्ञानं करणं भवति, पदजन्यपदार्थज्ञानं व्यापारः, शक्तिज्ञानं सहकारिकारणम्, शाब्दबोधः फलम्। मीमांसकमते भावनामुख्यविशेष्यकः शाब्दबोधो भवति। वैयाकरणमते व्यापारमुख्यविशेष्यकः शाब्दबोधो भवति। नैयायिकमते प्रथमान्तपदसमभिव्याहाराभावे कुत्रचित् निपातार्थमुख्यविशेष्यकः, कुत्रचिद्व्यापारमुख्यविशेष्यकः, कुत्रचित् कृतिमुख्यविशेष्यकश्च शाब्दबोधो भवति। व्युत्पत्तिवादग्रन्थे यद्यपि प्रातिपदिकतदुत्तरप्रत्ययानां धातुतदुत्तरप्रत्ययानामर्थः शाब्दबोधे अन्वयप्रकारश्च न्यायमतेन निरूपितो भवति, तथापि कारकाणां प्राधान्यं तत्र समुपलभ्यते। तत्र किं नाम कारकत्वम्। उच्यते--'क्रियानिमित्तत्वं कारकत्वम्'[२], 'विभक्त्यर्थद्वारा क्रियान्वयित्वं मुख्यभाक्तसाधारणं कारकत्वम्'[३] यद्वा 'कर्तृत्वकर्मत्वादिषट्कान्यतमद्वारा क्रियान्वयित्वं कारकत्वम्'[४]। एवंरूपेण षण्णां कारकाणां लक्षणं कारकचक्रग्रन्थे उक्तं विचारितश्च। व्याकरणोक्तप्रत्ययानां चतुर्विधो विभागः जगदीशेनापि कथितः--

'विभक्तिश्चैव धात्वंशस्तद्धितं कृदिति क्रमात्।
चतुर्धा प्रत्ययः प्रोक्तः कादिभिः पञ्चधाऽथवा॥'[५]

संख्यात्वावान्तरजात्यवच्छिन्नशक्तिमान् यः प्रत्ययः सा विभक्तिरिति। सुप्तिङ्भेदेन सा द्विविधा भवति। विभक्तेः स्वरूपविषये जगदीशेनोक्तम्--

'प्रकृत्यर्थस्य यः स्वार्थे विधेयत्वेन बोधने।
समर्थः सोऽथवा शब्दो विभक्तित्वेन गीयते॥'[६]

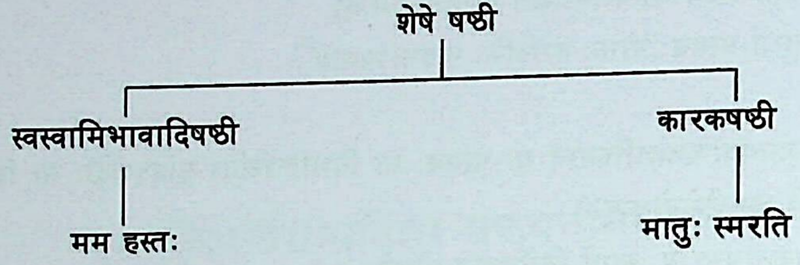
तत्र सुपः किम् इति जिज्ञासायामुच्यते--

'प्रकृत्यर्थे स्वार्थसंख्यान्वयधीहेतवः सुपः।
प्रथमादिप्रभेदेन ताश्च सप्तविधा मताः॥'[७]

ताश्च विभक्तयः प्रथमादिभेदेन सप्त एव भवन्ति।

कारकविभक्तयः कर्मादीन् कारकान् बोधयन्ति, सम्बन्धं न बोधयन्ति। 'चैत्रस्य द्रव्यम्' इत्यत्र कर्मत्वादिबोधकत्वाभावात् चैत्रपदोत्तरं षष्ठीविभक्तिर्भवति। सम्बन्धस्य विवक्षायाम् 'षष्ठी शेषे'[८] इति पाणिनीयसूत्रेण षष्ठीविभक्तिर्भवति। 'चैत्रस्य द्रव्यम्' इत्यत्र स्वत्वस्य घटस्य कारणमित्यत्र निरूपितत्वस्य चैत्रस्य हस्तः इत्यत्र अवयवत्वस्य च सामान्यतः सम्बन्धंत्वरूपेण षष्ठ्यर्थता। अत्र शङ्का जायते--यदि सम्बन्धस्य सम्बन्धत्वेनैव रूपेण षष्ठ्यर्थता भवति न तु विशेषरूपेण भवति तर्हि 'चैत्रस्य नेदं वासः' इत्यत्र चैत्रसंयोगस्य वाससि सत्त्वादेव कथं सम्बन्धाभावो नञा बोध्यते। अनुशासनत्वे तु एकविभक्त्यर्थेऽपरविभक्तेर्लक्षणा भवति। यथा--तृतीयाद्वितीयार्थभूतयो कर्तृकर्मणोः कृद्योगे षष्ठ्या इत्यर्थः। 'कृष्णस्य कृतिः' इत्यादिस्थले कर्तृत्वादिकं सम्बन्धत्वेनैव रूपेण बोधयति।

'षष्ठी शेषे' इत्यस्य पाणिनीयं व्याख्यानम् एवं भवति--कर्मादिकारकव्यतिरिक्तस्वस्वामिभावादि-सम्बन्धविवक्षायां षष्ठीविभक्तिर्भवति। यथा राज्ञः पुरुषः, मम हस्तः। अत्र सम्बन्धमात्रविवक्षायां षष्ठी। अर्थात् कारकाभावजनितषष्ठी। 'शेषे षष्ठी' इत्यस्य अनुवृत्तिर्भवति 'कृत्वोऽर्थप्रयोगे कालेऽधिकरणे'[९] पर्यन्तम्। 'शेषे षष्ठी' इत्यनेन या षष्ठी सा सम्बन्धमात्रविवक्षायां षष्ठी। 'ज्ञोऽविदर्थस्य करणे'[१०] इति सूत्रात् 'कृत्वोऽर्थप्रयोगे कालेऽधिकरणे' सूत्रपर्यन्तं प्रतिपदविधाना षष्ठी। अत्र सम्बन्धविवक्षायां षष्ठी। कारकविवक्षायां कारकविभक्तिरपि भवति। यथा--मातुः स्मरति, मातरं स्मरति, मातुः स्मरणम् इत्यत्र यदि कारकषष्ठी भवति तदा समासो भवति। यदि सम्बन्धे षष्ठी भवति तदा समासो न भवति, प्रतिपदविधानत्वात्। 'कर्तृकर्मणोः कृति'[११] इति सूत्रात् 'कृत्यानां कर्तरि वा'[१२] सूत्रपर्यन्तं या षष्ठी विधीयते सा कृद्योगा कारकषष्ठी। यथा--कटस्य कृतिः। अत्र षष्ठी नित्यं भवति। अत्र 'शेषे षष्ठी' इत्यस्य अनुवृत्तिर्न भवति।



संक्षेपेण एवं वक्तुं शक्यते--

१) शेषे षष्ठी--कारकाभावजनितसम्बन्धे षष्ठी। यथा--मम हस्तः।

२) कारकसम्बन्धसत्त्वेऽपि षष्ठी। सा प्रतिपदविधाना षष्ठी। अर्थात् अत्र सम्बन्धविवक्षायां षष्ठी भवति, कारकविवक्षायां कारकविभक्तिरपि भवति। यथा--मातुः स्मरति, मातरं स्मरति। प्रतिपदविधानं समासवारणार्थम्। कारकषष्ठीस्थले समासो भवति। प्रतिपदविधानषष्ठीस्थले समासो न भवति।

३) 'कर्तृकर्मणोः कृति'--सूत्रात् 'कृत्यानां कर्तरि वा' सूत्रपर्यन्तं यानि सूत्राणि वर्तन्ते तैर्या विहिता षष्ठी सा नित्या भवति।

४) उपपदषष्ठी अपि भवति। अर्थात् विशेषशब्दयोगे षष्ठी भवति। तत्र सूत्राणि तावत्--'षष्ठी हेतुप्रयोगे'[१३], 'सर्वनाम्नस्तृतीया च'[१४], 'षष्ठ्यतसर्थप्रत्ययेन'[१५], 'दूरान्तिकार्थैः षष्ठ्यन्यतरस्याम्'[१६], 'षष्ठी चानादरे'[१७] सूत्रात् 'यतश्च निर्धारणम्'[१८], 'तुल्यार्थैरतुलोपमाभ्यां तृतीयान्यतरस्याम्'[१९], 'चतुर्थी चाशिष्यायुष्यमद्रभद्रकुशलसुखार्थहितैः'[२०]।

'शेषे षष्ठी' = सम्बन्धे षष्ठी। सम्बन्धविवक्षायां स्वस्य सम्बन्धविवक्षायां कारकविभक्तिर्यदा न भवति तदा सम्बन्धे षष्ठी विभक्तिर्भवति। यथा--'चैत्रस्य इदम्', 'चैत्रस्य द्रव्यम्' इत्यत्र स्वत्वसम्बन्धः, 'घटस्य कारणम्' इत्यत्र निरूपितत्वसम्बन्धः, 'चैत्रस्य हस्तः' इत्यत्र अवयवत्वसम्बन्धश्च वर्तते। एते तावद् विशेषसम्बन्धाः। किन्तु उदाहरणत्रये सामान्यरूपेण सम्बन्धत्वरूपेण षष्ठ्यर्थता वर्तते। अर्थात् अत्र सम्बन्धत्वरूपेण भासते। न तु षष्ठ्यर्थः विशेषसम्बन्धरूपः। विशेषसम्बन्धस्वीकारे आनन्त्यदोषो भवति। यतः सम्बन्धा बहवः वर्तन्ते। तेषां निरूपणं न सम्भवति। अतएव गदाधरेण उक्तम्--'सम्बन्धत्वेनैव षष्ठ्यर्थता न तु विशिष्यशक्त्यानन्तप्रसङ्गात्'।[२१] तस्य बहुत्वे सम्बन्धस्य निर्वचनं कथं सम्भवति? अतएव उक्तम्--'सम्बन्धत्वेनैव सम्बन्धः। सम्बन्धत्वरूपेण सम्बन्धः। यथा--मनुष्यत्वरूपेण सर्वेषां मनुष्याणां बोधः'। पुनः गदाधरेण उक्तम्--यदि सम्वन्धत्वेनैव सम्बन्धः स्वीक्रियते तदा चैत्रस्य नेदं वासः इत्यत्र दोषो भवति। अस्मिन् उदाहरणे स्वत्वादिविशेषसम्बन्धस्य अभावः बोध्यते। स्वत्वादिसम्बन्धविशेषस्य अभावः अत्र वर्तते। अर्थात् चैत्रस्वत्ववान् वस्त्रः। यथा 'राज्ञः पुरुषः' इत्यत्र राजस्वत्ववान् पुरुषः। तद्वत् चैत्रस्वत्ववान् वस्त्रः। अत्र चैत्रस्वत्वस्य अभावः बोध्यते। अत्र स्वत्वसम्बन्धः षष्ठीविभक्तेर्न शक्यार्थः, अर्थात् शक्तिलभ्योऽर्थः न। अपि तु लाक्षणिकार्थः। षष्ठी विभक्तेः शक्तिलभ्यार्थः खलु सम्बन्धत्वरूपेण सम्बन्धः, लक्ष्यार्थः खलु विशेषार्थाः। सम्बन्धत्वेन सम्बन्धस्य बोधकतायाम् एव षष्ठीविभक्तेः

शक्तिः। अपि च विशेषविशेषसम्बन्धबोधकतायामेव षष्ठीविभक्तेर्लक्षणा।- षष्ठीविभक्तिर्लक्षणया विशेषसम्बन्धं बोधयति। शक्तिः लक्षणया सर्वान् विशेषसम्बन्धान् बोधयति। यथा--गङ्गापदं शक्तिसम्बन्धेन जलप्रवाहरूपम् अर्थं बोधयति, लक्षणया च गङ्गातीररूपमर्थं बोधयति। अत्रापि षष्ठीविभक्तिः स्वस्य शक्तिसम्बन्धेन सम्बन्धत्वेन यावतीयसम्बन्धं बोधयति, लक्षणया विशेषविशेषसम्बन्धं बोधयति। 'चैत्रस्य नेदं वासः'--इत्यत्र यदि स्वत्वसम्बन्धेन अभावो बोध्यते। तदा स्वत्वसम्बन्धाभावं बोधयितुं षष्ठीविभक्त्या लक्षणा स्वीकरणीया। अर्थात् यदि सम्बन्धाभावः बोध्यते तदा लक्षणा स्वीकरणीया। 'चैत्रस्य नेदं वासः' इत्यत्र षष्ठ्यर्थः यः सम्बन्धः स अत्र वर्तते, अर्थात् संयोगसम्बन्धः चैत्रेण सह वस्त्रस्य विद्यते एव। अतएव कुत्र सम्बन्धाभावः? तदा उच्यते अत्र न संयोगाभावः, किन्तु अत्र स्वत्वसम्बन्धाभावः बोध्यते। तद्बोधनार्थं लक्षणा स्वीकरणीया। लक्षणया अत्र स्वत्वसम्बन्धाभावः बोध्यते। 'सुब्विभक्तौ न लक्षणा'--इति प्रवादो वर्तते। अस्य प्रवादस्य अनुशासनासत्त्वे तदा एकविभक्त्यर्थे अपरविभक्तेर्न लक्षणा। अर्थात् एकविभक्त्यर्थे अपरविभक्तेर्लक्षणा न स्वीक्रियते। विभक्तिः शक्तिसम्बन्धेन यम् अर्थं बोधयति तम् अर्थं लक्षणया अपरविभक्तिबोधयितुं न शक्नोति। यदि अनुशासनं वर्तते तदा एकविभक्त्यर्थे अपरविभक्तेर्लक्षणा भवति, यदि अनुशासनं न वर्तते तदा एकविभक्त्यर्थे अपरविभक्तेर्लक्षणा न भवति। 'कर्तृकर्मणोः कृति', 'उभयप्राप्तौ कर्मणि'[२२] इति सूत्रयोगे या षष्ठी सा सम्बन्धत्वेनैव निखिलसम्बन्धं बोधयति। सम्बन्धत्वेन कर्मत्वविवक्षायां शूद्रकर्तृकत्वाभावाद् उच्छिष्टतुल्यत्वं न प्राप्नोति इति तेन चरुणा होम उपपद्यते। तेन नवीनस्मार्तानां रघुनाथभट्टाचार्य्याणां मतम्--शूद्रकर्तृकवृषोत्सर्गे चरुहोमकरणमपि उपपद्यते।

अत्र पुनः शङ्क्ते--षष्ठीविभक्तेः सम्बन्धत्वेनैव रूपेण सम्बन्धबोधकत्वे दण्डपुरुषयोः परस्परं समानत्वात् 'पुरुषस्य दण्डः' इत्यर्थे 'दण्डस्य पुरुषः' इत्यपि प्रयोगः स्यात्। एवम् 'दण्डी पुरुषः', 'रूपवान् घटः'--इत्यादिवत् दण्डरूपादेः पुरुषघटाद्यनाधारत्वेऽपि 'पुरुषी दण्डः', 'घटवद् रूपम्'--इत्यादि प्रयोगो दुर्वार एव।

एवं रूपेण 'चैत्रस्य हस्तः' इत्यत्र 'हस्तस्य चैत्रः', 'चैत्रवान् हस्तः', 'वृक्षस्य शाखा' इत्यत्र 'शाखायाः वृक्षः', 'वृक्षवती शाखा' इत्यादि प्रयोगापत्तिर्भवति। 'नराणां नरेषु वा क्षत्रियः शूरः', 'अध्वगानां रथगामिनः शीघ्रतरा अध्यगेषु वा', 'गवां गोषु वा कृष्णा सम्पन्नक्षीरा' इत्यादौ षष्ठीसप्तम्यौ विधीयेते। अत्र षष्ठीविभक्तेरर्थस्तावत्--जात्यादिविशेषणविशिष्टयद्धर्मावच्छिन्नस्य तादृशविशेषणशून्यतद्धर्मावच्छिन्नव्यावृत्तत्वविशिष्टविधेयवत्तया प्रतिपादनं तद्धर्मावच्छिन्नार्थकपदात् षष्ठीसप्तम्यौ स्तः। अर्थात् क्षत्रियत्वादिविशेषणविशिष्टे नरादौ तच्छून्यनरादिव्यावृत्तत्वेन शौर्यविशेषणादिरूपविधेयसम्बन्धोऽभिमत इति नरादिपदात् षष्ठी। गदाधरेण एवंरूपेण विभिन्नवाक्येषु व्यवहृतानां षष्ठीविभक्तीनाम् अर्थनिर्देशः कृतः। 'नरेभ्यो राक्षसाः शूरतमाः'--इत्यादौ राक्षसत्वादिविशेषणविशिष्टे तच्छून्यनरादिव्यावृत्तशूरतमत्वविवक्षायामपि न निरुक्तनिर्धारणम्--राक्षसत्वादिविशिष्टस्य नरत्वादिरूपसामान्यधर्मानवच्छिन्नत्वात्।

'मातुः स्मरणम्' इत्यादौ 'अधीगर्थदयेशां कर्मणि'[२३] इत्यादि षष्ठ्यनुशासनस्य नियमपरतया सार्थकं स्यात्। 'शेषे' इत्यस्य सम्बन्धरूपेण सम्बन्धविवक्षायां षष्ठीविधायकत्वे तु मातुः स्मृतम् इत्यत्रापि 'शेषे'--

इत्यनेन षष्ठी सम्भवति--इत्यत्र कर्मत्वेनैव रूपेण सम्बन्धविवक्षायां षष्ठी स्यात् इति नियमपरत्वम् 'अधीगर्थ....' इति सूत्रस्य संभवतीत्यर्थः। सम्बन्धत्वरूपेण सम्बन्धविवक्षायां शेषे षष्ठी भवति--इति उक्तम्। आमं शूद्रस्य पक्वान्नं पक्वमुच्छिष्टमुच्यते--शूद्रस्य पक्षे आमं (= अपक्वम्) पक्वान्नम् भवति। पक्वम् उच्छिष्टमुच्यते। 'आमं शूद्रस्य पक्वान्नम्' इत्यत्र शूद्रस्य इत्यत्र या षष्ठी तस्यार्थः स्वत्वमिति। तेन शूद्रनिरूपितस्वत्वाश्रयीभूतमामान्नं पक्वान्नसदृशं बोध्यम्। 'पक्वमुच्छिष्टमुच्यते'--इत्यत्र शूद्रस्य इत्यत्र या षष्ठी तस्यार्थः कर्तृत्वम्, न तु स्वत्वम्। तेन शूद्रकर्तृकपाकाश्रयीभूतम् अर्थात् शूद्रेण पक्वम् अन्नम् उच्छिष्टसदृशं बोध्यमिति। ननु अत्रापि पूर्ववत् 'शूद्रस्य' इत्यस्य षष्ठ्यर्थः स्वत्वमेव कथं न स्यात् इत्यत्र हेतुमाह गदाधरेण--'शूद्रकर्तृकवृषोत्सर्गे चरुहोमानुपपत्तेः। एतेन नवीनस्मार्तानां मतमुपपद्यते। शूद्रेण यदा वृषोत्सर्गः क्रियते तदा कोऽपि ब्राह्मणः चरुं पक्त्वा तेन होमं करोति--इत्यत्र यदि स्वत्वं षष्ठ्यर्थो भवेत् तदा तस्य वाक्यस्य अर्थः एवं भवति--शूद्रनिरूपितस्वत्वाश्रयीभूतं पक्वमन्नमुच्छिष्टम् इति। इतिं यदि वाक्यार्थः स्यात् तदा शूद्रकर्तृकवृषोत्सर्गे च ब्राह्मणेनापि पक्वान्ने शूद्रस्वत्वस्य सत्त्वात् तादृशचरोरुच्छिष्टतुल्यत्वप्राप्त्या चरुहोमो नोपपद्येत भवति। शूद्रकर्तृकवृषोत्सर्गे ब्राह्मणेन पक्वचरुणा होम इति तदुपपत्त्यर्थमत्र द्वितीयपादे अनुषज्यमानायाः 'शूद्रस्य' इति षष्ठ्या कर्तृत्वमेवार्थो वक्तव्यः। ब्राह्मणेन पक्वचरौ शूद्रस्वत्वसत्त्वेऽपि शूद्रकर्तृकत्वाभावादुच्छिष्टतुल्यत्वं न प्राप्नोतीति तेन चरुणा होम उपपद्यते।

'नराणां क्षत्रियः शूरतमः'--इत्यत्र भेदे एव षष्ठ्यर्थस्तत्र च क्षत्रियादिपदार्थस्य प्रतियोगित्वेन अन्वयात् क्षत्रियाद्यन्यतरादिव्यावृत्तत्वलाभः शक्तिभेदं विनैव न भवति, तेन संख्यातिरिक्तविभक्त्यर्थस्य प्रकृत्यर्थविशेष्यतया एव भानम् इति व्युत्पत्तिविरोधाऽपरिहारात्।

व्यावृत्तत्वस्य स्वरूपविषये आश्रयविषये च गदाधरभट्टाचार्य्येण उक्तम्--'व्यावृत्तित्वं शूरतमादिपदोपस्थापिते धर्मे तदन्वय इति चेत्? न, पदार्थतावच्छेदकेन पदार्थान्तराऽनन्वयात्', 'पदार्थानां जातिमति सत्ता'--इत्यादौ जातिमदन्यपदार्थवृत्तित्वसामान्याभावस्य सत्तादौ वारितत्वात्, तादृशपदार्थसमवेतत्वाद्यभावस्य चाऽप्रसिद्धेर्व्यावृत्तिबोधासम्भवाच्च। एवम्--'द्रव्येषु कम्बुग्रीवादिमान् घटः'--इत्यादौ घटत्वादिधर्मस्याऽन्वयितावच्छेदकरूपेणानुपस्थितत्वात् तत्र व्यावृत्तत्वान्वयबोधो दुर्घट इति'।[२४] अतएव 'द्रव्येषु कम्वुग्रीवादिमान् घटः'--इत्यत्र शाब्दबोध एवं भवति--कम्बुग्रीवादिमदन्यद्रव्यव्यावृत्तत्वं घटत्वम् इति। 'नराणां क्षत्रियः शूरः'--इत्यत्र नराभेदस्य क्षत्रिये अन्वयो भवति। 'नराभिन्नक्षत्रियान्यो न शूरः'--इत्यत्र नराभेदस्य क्षत्रियान्ये अन्वयः। नराणां क्षत्रियेषु शौर्यम्--इत्यस्य शाब्दबोध एवं भवति--नराभिन्नः क्षत्रियः शौर्यः--तदन्यस्मिन् = क्षत्रियान्यस्मिन् तदाभावः = शौर्यात्यन्ताभावः इति।

'तस्मै पुरुषोत्तमाय नमः'--इत्यत्र पुरुषपदार्थस्य उत्तमपदार्थेन सह सामानाधिकरण्यात् 'पुरुषोत्तमाय' इत्यत्र समासो न सम्भवति। न निर्धारणे इति समासनिषेधो भवति। किन्तु 'पुरुषाणां तस्मै उत्तमाय'--इत्यत्र षष्ठीसमासस्य खण्डनं कृतम्। अत्र पुरुषोत्तमपदे निर्धारणे षष्ठीसमासो नास्ति। किन्तु पुरुषश्चासौ उत्तमश्च = पुरुषोत्तमः--इत्यत्र कर्मधारयसमासो भवति।

स्वसम्बन्धविवक्षायां चैत्रस्येत्थम्, पदबोध्ये चैत्रप्रतियोगिकस्वत्वबोधकत्वमित्येवं कस्या अपि कारकविभक्तेः

नास्ति प्रसक्तिः। अतः षष्ठी भवति। जात्यादिविशेषणविशिष्टयद्धर्मावच्छिन्नस्य जात्यादिविशेषणशून्य-तद्धर्मावच्छिन्नव्यावृत्तत्वविशिष्टविधेयवत्तया प्रतिपादनं क्रियते। तद्धर्मावच्छिन्नवाचकपदात् निर्धारणे षष्ठी विधीयते। तेन 'नराणां क्षत्रियः शूरः' -- इत्यत्र क्षत्रियत्वविशेषणविशिष्टनरत्वावच्छिन्नस्य क्षत्रियत्वविशेषणशून्यनरत्वावच्छिन्नव्यावृत्तशूरत्ववत्तया प्रतिपादनं क्रियते। 'द्रव्याणां क्षितिपाथसी रसवती'-- इत्यत्र व्यावृतत्वं षष्ठ्यर्थः रसवदन्योन्याभावे द्रव्यस्य भेदद्वयविशिष्टद्रव्यत्वादिव्यापकतामात्रसम्बन्धेनान्वयो भवति। हेलाराजेन उक्तम्--शेष इत्येवं सिद्धायां षष्ठ्यां 'अधीगर्थदयेशां कर्मणि' इत्यादिना पुनर्विधानविषये प्रश्नो जातः। 'कर्मणि शेषे' इति च समानाधिकरण्येन विशेषणानुपपत्तिः। कर्मत्वविवक्षायां हि न शेषः, कारकाणामविवक्षा शेष इत्युक्तेः। फलभूतशेषविवक्षायां च तिरोहितत्वात् कर्मत्वस्य इत्याशङ्क्याह--

> 'साधनैर्व्यपदिष्टे च श्रूयमाणक्रिये पुनः।
> प्रोक्ता प्रतिपदं षष्ठी समासस्य निवृत्तये'॥[२५]

हरिणा पुनरुक्तम्--

> 'निष्ठायां कर्मविषया षष्ठी न प्रतिषिध्यते।
> शेषलक्षणया षष्ठ्या समासस्तत्र नेष्यते॥'

एवं गदाधरभट्टाचार्येण व्युत्पत्तिवादग्रन्थे षष्ठीविभक्तेरर्थः वैशद्येन आलोचितः।

शाब्दबोधकाले षष्ठीविभक्तेरर्था बहुविधा भवन्ति। ते यथा--विषयत्वम्, विशेष्यत्वम्, प्रकारत्वम्, प्रतियोगित्वम्, निरूपितत्वम्, स्वामितानिरूपितस्वत्वम्, वृत्तिः, प्रतिपादकत्वम्, प्रतियोगितानुयोगित्वे, उच्चरितत्वम्, अभेदः, कर्तृत्वम्, कर्मत्वम्, अवयवत्वम्, करणत्वम्, समवेतत्वं चार्थाः। यथा--घटस्य ज्ञानम् = घटविषयकं ज्ञानम्। घटस्य नाशः--इत्यत्र घटप्रतियोगिको नाशः। घटस्य कारणमित्यत्र घटनिरूपितकारणताश्रयः। घटस्य रूपम् = घटवृत्तिरूपमिति। राज्ञः पुरुषः = राजनिष्ठस्वामितानिरूपितस्वत्ववानयं पुरुषः। भूतलस्य घटस्य च संयोगः = भूतलानुयोगिकघटप्रतियोगिकसंयोगः। राहोः शिरः = राह्वभिन्नं शिरः। चैत्रस्य हस्तः = चैत्रावयवो हस्तः। नाग्निस्तृप्यति काष्ठानाम् न पुंसां वामलोचना = काष्ठकरणकतृप्त्यभाववान् अग्निः, पुरुषकरणतृप्त्यभाववती वामलोचना। घटस्य रूपम् = घटसमवेतरूपम्। नराणां क्षत्रियः शूरः = क्षत्रियत्वशून्यनरव्यावृत्तशूरत्ववान् क्षत्रियः। 'शेषे षष्ठी'--सूत्रेण अनन्ता षष्ठ्यर्था बोध्याः। इति शम्॥

तथ्यसूत्रम् :-

१। व्युत्पत्तिवादः, गूढ़ार्थतत्त्वालोकः, पत्राङ्कः-१
२। कारकचक्रम्, पत्राङ्कः-१
३। कारकचक्रम्, पत्राङ्कः-४
४। कारकचक्रम्, पत्राङ्कः-९
५। शब्दशक्तिप्रकाशिका, कारिका-६०
६। शब्दशक्तिप्रकाशिका, कारिका-६२

७। शब्दशक्तिप्रकाशिका, कारिका-६३
८। पाणिनिसूत्रम्-२।३।५०
९। पाणिनिसूत्रम्-२।३।६४
१०। पाणिनिसूत्रम्-२।३।५१
११। पाणिनिसूत्रम्-२।३।६५
१२। पाणिनिसूत्रम्-२।३।७१
१३। पाणिनिसूत्रम्-२।३।२६
१४। पाणिनिसूत्रम्-२।३।२७
१५। पाणिनिसूत्रम्-२।३।३०
१६। पाणिनिसूत्रम्-२।३।३४
१७। पाणिनिसूत्रम्-२।३।३८
१८। पाणिनिसूत्रम्-२।३।४१
१९। पाणिनिसूत्रम्-२।३।७२
२०। पाणिनिसूत्रम्-२।३।७३
२१। व्युत्पत्तिवादः, द्वितीयभागः, पत्राङ्कः-१७२
२२। पाणिनिसूत्रम्-२।३।६६
२३। पाणिनिसूत्रम्-२।३।५२
२४। व्युत्पत्तिवादः, द्वितीयभागः, पत्राङ्कः-१८०-१८१
२५। वाक्यपदीयम्, साधनसमुद्देशः, पत्राङ्कः-३७५

सहायकग्रन्थपञ्जी :-

१। अष्टाध्यायी, डः तपनशङ्करभट्टाचार्य्यः, संस्कृत वुक डिपो, कलिकाता, २००६
२। कारकचक्रम्, तारानाथन्यायतर्कतीर्थः, छात्र-पुस्तकालयः, कलिकाता, १९३७
३। काशिका, डः जयशङ्करलालत्रिपाठी, डः सुधाकरमालवीयः, तारा-वुक-एजेन्सी, वाराणसी, १९८६
४। परमलघुमञ्जूषा, प. श्रीकालिकाप्रसादशुक्लः, वरोदा संस्कृतमहाविद्यालयः, वरोदा, १९६१
५। प्रौढमनोरमा, शब्दरत्न-भैरवी-भावप्रकाशसहिता, चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज, वाराणसी, १९५४
६। लघुशब्देन्दुशेखरः, प. श्रीगोपालशास्त्री नेने, चौखम्वा-संस्कृत-सीरीज, वाराणसी, १९५४
७। वाक्यपदीयम्, डः भागीरथप्रसादत्रिपाठी, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी, १९७९
८। वैयाकरणभूषणसारः, प. श्रीबालकृष्णपञ्चोली, चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-अफिस, वाराणसी, १९६९
९। व्याकरणमहाभाष्यम्, म.म.प. शिवदत्तशर्मा, चौखम्बा संस्कृत-प्रकाशनम्, दिल्ली, १९८८
१०। व्युत्पत्तिवादः, हरेरामत्रिपाठी, राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्, नवदेहली, २०११
११। सिद्धान्तकौमुदी, गोपालदत्तपाण्डेयः, चौखम्बा-सुरभारती-प्रतिष्ठानम्, वाराणसी, २००१

"HUMANISM IN *SMṚTI* LITERATURE WITH SPECIAL REFERENCE TO *MANU* AND *YĀJÑAVALKYA* :"

Shiuli Basu

Humanism is a world view and a moral philosophy that considers humans to be of primary importance. It is a perspective common to a wide range of ethical stances that attaches importance to human dignity. According to the "Encyclopaedia of social sciences" "Humanism as a technical term and as an intellectual or moral conception has always leaned heavily on its etymology. That which is characteristically human, not supernatural, that which belongs to man and not to external nature, that which raises man to his greatest height or gives him as man, his greatest satisfaction, is apt to be humanism." Humanism as a system of thought aims at solving human problems with the help of reason which is more important than religious beliefs. Humanism has been applied with reference to larger human community where as "Humanitarianism" refers to individual. "Humanitarian" is concerned with reducing suffering and improving the conditions that people live in. In India after the Brahmanical literature come the *Upaniṣads* where the world view of the ancient *ṛṣis* have been beautifully expressed. Then almost simultaneously comes the *Buddha,* one of the greatest humanists of the world, who in all probability was a contemporary of the *smṛtikāra,* the sociologist *Manu.*

The extant *Manu-smṛti* or the *Manusaṁhitā,* the code of *Manu* is the an excellent product of a master mind is the recast of the old *saṁhitā* of *Manu* "Who was supposed to be an ancient teacher. According to M. Winternitz "Of particular importance are, as we have already seen above, the citations from a *Dharmasūtra of Manu,* that probably formed the nucleus of our *Manu-smṛti."*[1]

It is not possible to determine the exact date of the *dharmaśāṣtra* literature. According to M. Winternitz it is originated in that age in which the *dharmasūtras* belonging to the vedic school originated. This was approximately the period from 8th to 3rd century B.C. Centuries have elapsed between the compilation of *vedas* and the construction of *dharmaśāṣtras.* Within this time the ancient social order depicted in *vedas* has undergone a thorough change. According to *Manu* "श्रुतिस्तु वेदो विज्ञेयो धर्मशास्त्रस्तु वै स्मृतिः"। (2)

These *dharmaśāṣtras* do not belong to any particular vedic school like the *dharmasūtras.* Amongst the authors of *dharmaśāṣtras* the most eminent are

Manu, Yājñavalkya, Bṛhaspati, Viṣṇu, Parāśara and the like*. While going through the ancient matter, it becomes evident that the conception of *dharma* was a far reaching one, how it embraced the whole life of man. Though the *dharmaśāṣtras* do not directly enter into the analysis of subtle ethical principle but ethics and moral principles are never looked over by them. In fact, it is the moral principle around which all the activities prescribed in the *dharmaśāṣtras* revolve. According to M. Winternitz the word *'dharmaśāstra'* is often translated as 'law literature'. But the connotation of *dharma,* the scope of this science, is more extensive than what is denoted by 'law', it includes religion, custom and law and usage too. They are exactly law books but the fact is that they have a force of law to control the activities of man belonging to society. Right from *Manu* to the other *smṛtikāras* everyone felt that it was their duty to look for the welfare of the society. For this reason they concentrated mainly on the individual who are the components of a society. If an individual psychosomatically remains sound, only then he can contribute to the construction and development of a healthy society.

It is very hard to define *'dharma"* in one sentence, in fact *'dharma'* has been used in its widest possible sense and not only as codes of conduct. *Dharma* may mean anything and everything related to an individual or a society, its ethical religious and cultural aspects.

As a true sociologist *Manu* aims at the harmonious development of the society and promote the condition of the individuals that are the components of the society. In the modern age *Manu* has often been deprived of his due recognition because of promulgating the *varṇāśrama dharma* (caste-division) and the restriction imposed upon women. But one has to realise these from the perspective of human good, which consists of *dharma* — a sustained progressive trend in the life force.

Manu and other *dharmaśāṣtrakāras* have given importance to brahmanism or *brāhmaṇa.* For this reason they might be condemned in modern time. But considering them only the supporters of *brāhmaṇa* may be the wrong judgement about their thoughtfulness and it is not desirable.

From/Since vedic period *brāhmaṇas* were given importance for their excellent qualities which were expected from them. For an example the verse of *Taittirīya Upaniṣad* may be mentioned.

"यान्यनवद्यानि कर्माणि तानि सेवितव्यानि। नो इतराणि। यान्यस्माकं सुचरितानि। तानि त्वयोपास्यानि।

---

* It is also known as *saṁhitā,* but is different from vedic *saṁhitā* which belong to the *śruti.* Since some of these are also compiled afterwards. So these are also commonly called *'saṁhitā'* such as *Manusaṁhitā, Yājñavalkyasaṁhitā, Bṛhatparāśarasaṁhitā, Viṣṇusaṁhitā.*

नो इतराणि। ये के चास्मच्छ्रेयांसो व्राह्मणाः। तेषां त्वयाऽऽसनेन प्रश्वसितव्यम्। श्रद्धया देयम्। अश्रद्धयाऽदेयम्। श्रिया देयम्। ह्रिया देयम्। भिया देयम्। संविदा देयम्.....ये तत्र ब्राह्मणः संमशिनः। युक्ता आयुक्ताः। अलूक्षा धर्मकामाः स्युः। यथा ते तत्र वर्तेरन्। तथा तत्र वर्तेथाः....एषः आदेशः। एष उपदेशः। (3)

One should, by offering seats, remove the fatigue of those *brāhmaṇas* who are more praiseworthy among us. An offering should be made with honour ; the offering should not be made with dishonour. There offering should be made with modesty. The offering should be made with awe. The offering should be made in a friendly way. Then, should you have any doubt with regard to duties or customs, You should behave in those matters just as *brāhmaṇas* do who may happen to be there and who are able deliberators, who are adepts in those duties and customs, who are not directed by others, who are not cruel and who are desirous of merit. This is the injunction. This is the instruction.

This is the secret of *vedas,* this is divine behest. No doubt *Manu* promulgates the superiority of the *brāhmaṇas.* Brahmins as in the ancient so also in modern days are the intellectual class who guide and promote the academic and cultural aspects of the society. It is true that some times *Manu* over emphasizes the superiority of the brahmins. In those cases we have to be very careful to determine whether some verses are spurious or not. But without this class the enlightenment of people would have been impossible. But a deeper study of *Manu* reveals that brahmins must possess particular qualities which are indicative of their superiority. As For example *Manu* says —

ब्राह्मणेषु तु विद्वांसो विद्वत्सु कृतवुद्धयः
कृतवुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवेदिनः॥ (4)

Of *brāhmaṇas* those learned (in the *veda)* of the learned, those who recognise (the necessity and the manner of performing the prescribed duties) of those, who possess this knowledge, those who perform them, of the performers, those who know the *Brahman.*

According to *Manu,* undoubtedly a *brāhmaṇa* can reach the highest goal by muttering prayers only whether he performs other rites or not, He who befriends all creatures is declared to be a true *Brāhmaṇa.*

"जप्येनैव तु संसिद्ध्येद्ब्राह्मणो नात्र संशयः।
कुर्य्यादन्यत्र वा कुर्यान्मैत्रो ब्राह्मण उच्यते॥ (5)

Thus *Manu* has recognised the ideal *brāhmaṇa* by using the term *'maitra-brāhmaṇa'* ; that which is implied by *Manu* had been expressively pointed out by *Buddha* long before him. In the Buddhist text *'Dhammapada'* it is said :

"न जटाहि न गोत्तेन न जच्चा होति ब्राह्मणो,
यम्हि सच्चञ्च धम्मो च सो सूचि सो च ब्राह्मणो॥" (6)

Kulluka has explained "मित्रमेव मैत्रः स्वार्थेऽण। यागादिषु पशुबीजादिवधान्न सर्वप्राणिप्रियता सम्भवति। तस्मात् यागादिना विनापि प्रणवादिजपनिष्टा निस्तरतीति जपप्रशंसा, न तु यागादीनां निषेधः तेषामपि शास्त्रीयत्वात्।"

Not only *Manu,* other *dharmaśāṣtrakāras* have recognised the definition of true *brāhmaṇa* in their own way. For example '*Parāśarasmṛti*' never gives much more importance the *brāhmaṇa* by name only. According to *Parāśarasmṛti brāhmaṇas* who are the readers of the *vedas* and custodians of the sacred fire, becomes clean after a single day, they who are only the readers of the *vedas* remain unclean for three days only, while those who do not belong to any of the two preceding classes remain unclean for ten days and a *brāhmaṇa* who is devoid of all the religious rites to his caste and does not attend to his *sandhyā* worship everyday is only a *brāhmaṇa* by name only. *(Parāśarasmṛti* 3/5-6)*

The concept of humanity has been focused when — ṛṣi *Parāśara* says that *brāhmaṇas* should favour the weak, old and juvenile.

सर्वधर्म्मवाप्नोति द्विजैः संवर्द्धितापि।

दुर्वलेऽनुग्रहः कार्य्यस्तथा वै वालवृद्धयोः॥ (7)

These *brāhmaṇas* are expected to be the ideal figures of the society. Learning, performing, austerities and cultivation of knowledge are the measuring rod of the real *brāhmaṇas*. According to *Vyāsasaṁhitā* like a deserted hamlet, like a waterless well, a *brāhmaṇa* who has not read the *veda*, is a *brāhmaṇa* only in name.

यथा काष्ठमयो हस्ती यथा चर्म्ममयो मृगः।

यश्च विप्रोऽनधीयानस्त्रयस्ते नामधारकाः॥

ग्रामस्थानं यथा शून्यं यथा कूपश्च निर्जलः।

यश्च विप्रोऽनधीयानस्त्रयस्ते नामधारकाः॥ (8)

In the relevant period *brāhmaṇa* had to achieve the above said qualities not only for themselves but to do good others. *Kātyāyaṇasmṛti* expresses it very well as it holds that

छायां यथेच्छेच्छरदातपात्तः

परः पिपासुः क्षुधितोत्लमन्नम्।

---

* एकाद्यच्छुध्यते विप्रो योऽग्निवेदसमन्वितः
त्र्यहात् केवलवेदस्तु द्विहीनो दशभिर्द्दिनैः-३/५
जन्मकर्मपरिभ्रष्टः सन्ध्योपासनावर्जितः
नामधारकविप्रस्य दशहं सूतकं भवेत् ३/६

वालो जनित्रीं जननी च वालं
योषित् पुमांसं पुरुषश्च योषाम्॥
तथा सर्वाणि भूतानि स्थावराणि चराणि च
विप्रादुदकमिच्छन्ति सर्व्वाभ्यूयकृद्धि सः
तस्मात् सदैव कर्त्तव्यमकुर्वन् महतैनसा
युज्यते ब्राह्मणः कुर्वन् विश्वमेतद्विभत्ति हि। (9)

As one, stricken by the solar rays in autumn, wishes for a shade, as one thirsty for water, as one hungry for food, as a child for the mother, and a mother for the child, as a woman for a man and a man for a woman, so all elemental creations, movable and immovable, desire for water from a *vipra,* for he does good unto all. Therefore he should every day offer watery oblations, by not doing so, he is visited with a great sin, and by doing it he maintains the entire universe :

Thus through/by the inner vision *Manu* and other *smṛtikāras* felt the ideal notion of *Brāhmaṇas* and their responsibilities for the wellbeing of human society. The conception of code of conduct should be interpreted with reference to the ideal human society.

Thus in true sense the *brāhmaṇas* are expected to be the role model of the society because of their virtuous life style and they are the pioneer of others. But here it should be remembered that they were not praiseworthy only by name (name sake). They were supposed to engage themselves in learning. They should help others to show the proper meaning of life or they should help others to learn also. However, learning is a continuous process which demands some conditions or qualities. The activities and duties of a brahmins have been rightly depicted by Sriharsha in his *Naiṣadhacaritam.*

"अधीतिवोधाचरण प्रचारणैदशाश्चतस्रः प्रणयन्नुपाधिभिः।
चतुर्दशत्वं कृतवान् कुतः स्वयं न वेद्मि विद्यासु चतुर्दशः स्वयम्॥"(10)

These four qualities of learning or reading *(adhīti),* cognition or perception (bodha or *jñāna),* code of conduct *(ācāra)* and circulation *(pracāra).* As the process of learning is perfected by four qualities, a *brāhmaṇa* can achieve the superior position. A *brāhmaṇa* who knows *Brahman* is considered more excellent than the *brāhmaṇa* possessing the knowledge of *veda.*

Though staunch supporter of brahmanism, the other *varṇas* viz. *kṣatriya, vaiśya* and *śūdra* have also been given the due importance in his scheme of *varṇāśrama-dharma.* The *kṣatriyas* are always expected to look-after the subjects and practice of charity. Thus *Manu* says —

प्रजानां रक्षणं दानमिज्याध्ययनमेव च
विषयेष्वप्रसक्तिश्च क्षत्रियस्य समासतः। (11)

The *kṣatriya* are expected to protect the people to bestow gifts, to offer sacrifices, to study the *vedas,* and to abstain from attaching himself to sensual pleasures.

Enjoying wealth himself by depriving others is supposed to be a sin for a *kṣatriya* rather he must give assurance to the subjects in all circumstances which considered is excellent job. Thus *Yājñavalkya-saṁhitā* holds that

नातः परतरो धर्म्मो नृपाणां यदुपार्ज्जितम्।
विप्रेभ्यो दीयते द्रव्यं प्रजाभ्यश्चाभयं तथा॥
य आहवेषु वध्यन्ते भूमर्थमपराङ्मुखाः
अकूटैरायुधैर्यान्ति ते स्वर्गं योगिनो यथा। (12)

Whatever is acquired should be given to the *'vipras'* and protection should be given to the subjects : there is no religion higher than this for kings. Those who for the protection of land i.e., kingdom are killed, without retreating from the battle field, by weapons not poisoned, repair to the celestial region like the yogins.

This ideal conception as prescribed by *smṛtikāras* at least may help the kings or *kṣatriyas* to do good for the others. If there is urgent necessity, kings should kill enemies in the battlefield which is their foremost duty. But there are some exceptions as held by *Yājñavalkya-saṁhitā.*

तवाहं वादिनं क्लीवं निर्हेतिं परसङ्गतम्
न हन्याद्विनिवृत्तश्च युद्धप्रेक्षणकादिकम्॥ (13)

One should not kill who says—"I am yours", a eunuch, one who is disarmed, one who is engaged in an encounter with another, one who has beaten a retreat from the field, nor should one lay his hands upon the visitors and others.

The almost same views have been focused by *Manu* : —

युध्यमानाः परं शक्त्या स्वर्गं यान्त्यपराङ्मुखाः
न कुटैरायुधैर्हन्याद् युध्यमानो रणे रिपून्
न कर्णिभिर्नापि दिग्धैर्नाग्निज्वलिततेजनैः
न च हन्यात् स्थलारूढं न क्लीवं न कृताञ्जलिम्।
न मुक्तकेशं नासीनं न तवास्मीतिवादिनम्।
न सुप्तं न विसन्नाहं न नग्नं न निरायुधम्
नायुध्यमानं पश्यन्तं न परेण समागतम्।
नायुधव्यसनप्राप्तं नार्त्तं नातिपरीक्षितम्।
न भीतं न परावृत्तं सतां धर्म्ममनुस्मरन्॥ (14)

When one fights with his foes in battle, let him not strike with weapons concealed (in wood) nor with (such as are) barbed, poisoned, or the points of which are blazing with fire. Nor one whose weapons are broken, nor one affected with sorrow, nor one who has been grievously wounded, nor one who is in fear, nor one who has turned to flight, (but in all these cases let him) remember the duty (of honourable warriors)

But in the application of *daṇḍa* the king should have the equal- vision irrespective of all. For the expulsion of criminal offence and for the betterment of the society the king, as a *kṣatriya* should hold out the rod of justice to the wicked and the person who deviates from his own duties. Then none can escape from the punishment of the king whether it is heavy or light. *Manu, Yājñavalkya* elaborately have discussed about the necessity of *daṇḍa*. Here it is mentioned only and I want to show that there is little difference between the ethics of war and the ethics of punishment *(daṇḍa)* of the same king. These two systems should be applied for the interest of people not only in ancient time, but modern time also. The realm of the king who takes his share in kind, though he does not punish thieves, will be disturbed. Thus *Manu* says —

> निर्भयस्तु भवेद् यस्य राष्ट्रं बाहुवलाश्रितम्।
> तस्य तद्वर्द्धते नित्यं सिच्यमान इव द्रुमः॥ (15)

If king's kingdom be secure, protected by the strength of his arm, it will constantly flourish like a well-watered tree.

So, the existence of caste-system should not prevent the ultimate target of the well-being of the subjects. According to *Parāśarasmṛti kṣatriyas* should protect their subject people and should conquer the armed forces of their adversaries with mighty prowess, and must rule the country according to the rules of virtue. As a flower man strings a garland of flowers by culling one from each flower-plant in the garden, so a king shall raise his revenue by imposing a light tax to his individual subjects with inflicting hardship on any.* In the present system Govt. also sanctions subsidy on various items for the benefit of the people.

In the modern period there are warrior-classes who are appointed by the Govt. to protect the country in any circumstance. The existence of warrior class can not be neglected or denied today also. The warrior classes or the *kṣatriyas* are endowed with the responsibility of protecting the country, especially from the enemies outside. This may be compared to the task of the army of the military forces of present days, no doubt this is really a great task for humanity. The characteristic feature of the *kṣatriyas* is that they should sacrifice or dedicate their lives at any time.

---

* क्षत्रियो हि प्रजा रक्षन् शस्त्रपाणिः प्रचण्डवत्
विजित्य परसैन्यानि क्षितिं धर्म्मेण पालयेत्। १/५७ (पराशरस्मृति)
पुष्पं पुष्पं विचिनुयान्मूलच्छेदं न कारयेत्।
मालाकार इवोद्याने न तथाङ्गारकारकः॥ १/५९

According to the *smṛtiśāstras* there are also some activities viz. the act of rearing beast, business of many goods which are directed to *vaiśyas,* They are mainly cowherds, *Manu* says —

'पशूनां रक्षणं दानमिज्याध्ययनमेव च।
वणिक्पथं कुसीदञ्च वैश्यस्य कृषिमेव च ॥' (16)

The *vaiśya* are expected to tend cattle, to bestow gifts, to offer sacrifices, to study the *veda,* to trade, to lend money and to cultivate land. According to *Manu* the *vaiśyas* should not suffer from inferiority complex for their work or practice.

'न च वैश्यस्य कामः स्यान्न रक्षेयं पशूनिति।'' (17)

A *vaiśya* must never conceive this wish that he will not keep cattle, because of the their works are also beneficial for the welfare of the society. They are businessclasses and specialised jewellers (रत्नजीबी). *Manu* upholds that—

''धर्मेण च द्रव्यवृद्धावतिष्ठेद् यत्नमुत्तमम्।
दद्याच्च सर्वभूतानामन्नमेव प्रयत्नतः॥'' (18)

The *vaiśyas* must increase his property in a righteous manner, and should give food to all created beings. In the *Kulluka-Bhatta* it is said ''धर्मेण द्विकशतादिना उक्तप्रकारेण धनवृद्धौ प्रकृष्टं यत्नं कुर्य्यात्। हिरण्यादिदानमपेक्ष्यान्नमेव प्राणिभ्यो विशेषेण दद्याद्।''

Manu opines or signifies that a *vaiśya* should be condemned if he wants to achieve wealth for any selfish motive or for the wellbeing of himself only. These *vaiśyas* are the business class who are like the modern capitalists (Tata, Virla, Goenka etc.) They have to shoulder the financial responsibility for stabilising the government. No country can attain prosperity unless it is financially stable and rich. *Kautilya,* the most elaborated statesman, not only of ancient India, most of all times, in the world, have laid much emphasis for collecting taxes for promoting economic growth of the kingdom.

The *vaiśyas* are related to the human welfare, either directly by making substantial donation to people or through the government. In the Buddhist literature the capitalist like *'anāthapiṇḍada'* contributed huge amount to the *Buddha* which he utilised for the welfare of human being. In the Buddhist literature there is very frequent mention, therefore, of the *'śresṭhis'* During the famine they geneously distributed food and money among people. Apart from that lands were donated to the *Buddha,* monasteries were built up where hundred and thousands of monks were accommodated. *Manu* emphasizes on the duty of cattle-rearing, cultivating and doing all other kinds of business. It may be presupposed for that trade they have to move from one country to another, therefore through this class a cross-cultural activity is also performed which is very beneficial to the cultural growth of the country.

However in the present day *Manu* and other *dharmaśāṣtrakāras* are verily condemned for their inhuman attitude to the *śūdras* who are always deprived to learn *vedas* and other spiritual activities. It is true that *śūdras* are directed or ordered to serve the other three *varṇas.* Firstly it must be remembered that in modern age also we can not deny the existence of domestic helpers, daily labour, sweeper etc. Without them our society will be static. We are fully dependant to them. It is desirable to accept this caste system from the perspective of quality and action. In the *Śrīmadbhagavadgītā* it is well expressed—

"चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः।" (19)

The four-fold caste-system has been created according to the differentiation of qualities and actions. *Brāhmaṇah* are those with a preponderance of *sattva-guṇa, Kṣatriyas* are those with a preponderance of *rajo-guṇa. Vaiśyas* are those with a preponderance of *rajas* and less of *tamas* and a little of *sattva. Śūdras* are those with predominantly *tāmasika* qualities. In the present world, *brāhmaṇas* are thinkers, *kṣatriyas* are politicians, *vaiśyas* are traders and *śūdras* are labourers.

This classification is termed as caste-system. It is not a hereditary classification. Unfortunately, this classification was represented differently. This has caused a major problem at present in India. People have claimed hereditary birth right to inherit the title of these four classifications. Mere physical birth is said to be the reason for calling a person *brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya* and *śūdras.*

Although *śūdras* are endowed with the task of manual service rendering to the society, but sometimes they can adopt mechanical occupations and various practical arts by following which the twice born are best served —

यैः कम्मभिः प्रचरितैः शुश्रूष्यन्ते द्विजातयः
तानि कारुककर्माणि शिल्पानि विविधानि च॥ (20)

Yājñavalkya-smṛti also says that the service of the twice born is the duty of a *śūdra,* if he can not maintain himself by that, he may become a tradesman, or he may maintain himself with various works of art, but he should always do good unto the twice born.

As a human being the *śūdras* are not neglected, when *Manu* says slave is like shadow of his master, then it becomes clear.*[1] Not only that *śūdras* have the right to give gift in the sacraments,*[2] and they must allot properly to him out of their own family for a suitable maintenance, after considering his ability, his industry and the number of those whom he is bound to support.*[3].

Yājñavalkya-saṁhitā expresses that one is respected in order to learning, religious deeds, age, friends and wealth. Endowed with all these even a *śūdra*, in his old age, deserves respects. Not only that an aged burden carrier, a diseased person, a cart man should always be given road.

ब्राह्मे मुहूर्ते उत्थाय चिन्तयेदात्मनो हितम्।
धर्म्मार्थकामान् स्वे काले यथाशक्ति न हापयेत्॥
विद्याकर्मवयोवन्धुवित्तैर्म्माना यथाक्रमम्
एतैः प्रभूतैः शुद्रोऽपि वार्द्धके मानमर्हति॥ (21)

Manu's highest remark of humanism is revealed when he says that infants, aged, poor, sick man must be considered as rulers of the middle sphere and eldest brother as equal to one's father, one wife and one's son as one's own body.*

In this context it must be mentioned that the *dharmaśāstrakāraṣ*- specially *Manu* have allowed *brāhmaṇa* and *kṣatriya* to accept or, to adopt other's profession. So it can not be said that there is no flexibility or relaxation in relevant period. *Brāhmaṇa* can adopt the profession of *ksatirya* and *vaiśyas* if necessary. Thus *Manu* says : —

---

*1. "छाया स्वो दासवर्गश्च" (Manu 4/185)

*2. याजनाध्यापने नित्यं क्रियते संस्कृतात्मनाम्।
प्रतिग्रहस्तु क्रियते शुद्रादप्यन्त्यजन्मनः॥ (Manu 10/110)

*3. प्रकल्प्या तस्य तैर्वृत्तः स्वकुटुम्बाद् यथार्हतः
शात्तिश्चावेक्ष्य दाक्ष्यञ्च भृत्यानाञ्च परिग्रहम् (Manu 10/124)
यथा यथा हि सद्वृत्तमातिष्ठत्यनसूयकः।
तथा तथेमञ्चामुञ्च लोकं प्राप्नोत्यनिन्दितः॥ (Manu 10/128)

* आकाशेशशस्तु विज्ञेया वालवृद्धकृशातुराः
भ्राता ज्येष्ठः सम पित्रा भार्य्या पुत्रः स्वका तनुः। (Manu 4/184)

अजीवंस्तु यथोक्तेन ब्राह्मणः स्वेन कर्मणा
जीवेत् क्षत्रियधर्मेण स ह्यस्य प्रत्यनन्तरः॥
उभाभ्यामप्यजीवंस्तु कथं स्यादिति चेद्भवेत्
कृषिगोरक्षमास्थाय जीवेद्वैश्यस्य जीविकाम्॥ (22)

If a *Brāhmaṇa* is unable to subsist by his peculiar occupations, just mentioned, may live according to the applicable to *kṣatriyas*. Not only that he may adopt a *vaiśya's* mode of life, employing himself in agriculture and rearing cattle. *Kullaka* points out that— "स्वयंकृतश्चेदं कृष्यादि ब्राह्मणापद्धत्तिः अस्वयंकृतस्य ऋतामृताभ्यां जीवेत इत्यनापद्येव विहितत्वात्"।

So, it is quite clear that these four *varṇas* could adopt a course or measure in time of danger or disaster or emergency. In order to avoid any chaotic situation some sort of rigidity in this caste system is necessary. If it is toally relaxed it will affect the society. Actually the practice of *'svadharma'* is important factor in the scheme of caste system. In fact, *smṛtikāras* also emphasize on the practice of *svadharma.* Like the other *saṁhitās Atri-saṁhitā* upholds its views that those men who perform their respective duties becomes by following their own religion, even a *śūdra* enjoys the celestial region. Another religion should be renounced like the most beautiful wife of another person.

स्वानि कर्माणि कुर्वाणा दूरे सन्तोऽपि मानवाः।
प्रिया भवन्ति लोकस्य स्वे स्वे कर्मण्यवस्थिताः॥
मयैष धर्म्मोऽभिहितः संस्थिता यत्र वर्णितः।
वहुमानमिह प्राप्य प्रयान्ति परमां गतिम्॥ (23)

Those men, who perform their respective duties, become, by following their own works, beloved of the people, even if they live at a distance.

By following these institutes which have been described by *Manu,* the *varṇas.* come by most excellent condition after attaining to great honours in this world. *Manu,* as well as other *smṛtikāras* are very particular about the duties of each *varṇas.* None of the *varṇa* should transgress their limits. If they observe their own *svadharmas,* the society may grow in a harmonious way.*

---

* By the way it may be pointed out that the concept of harmony comes down to every sphere of human life as well as the nature around. The concept of this harmony has been derived from the concept of *ṛtam* in the *vedas*. This may be called the key concept of the entire Indian culture.

and there will be no chaos in the society. The *varṇāśrama-dharma* promulgated by the *smṛtikāras* does not decry/demean any of the *varṇas* (apart from the brahmins) in the society. *Manu* remains flexible, when he says that a *śūdra* by the virtue of his good disk and education may command the respect even of a brahmin, it implies that he does not deny the proper education to any class of the society. This rigidity imposed in the caste system and the flexibility sanctioned by *Manu* is very essential for any healthy society. The German philosopher Fedrick Nietzche is very emphatic on scientific nature of *Manu's* *varṇāśrama-dharma*.

In the present days there is no social structure where caste division does not exist in form or other. Now, the intellectual group or learned persons who teach other as *brāhmaṇa* did this job at the age of *smṛtiśāṣtras*. In the present day Government has become concerned about eradication of illiteracy which programme or actions were expected to maintain or to nourish by *brāhmaṇas*, in the relevant period as said before. There is urgent necessity of strick and rigorous attitude in the caste system in form and other irrespective of every social structure. The reciprocal dependence to each other caste or class can not be denied in past time and modern age also. *Manu* himself says that the *brāhmaṇas* help society by their spiritual knowledge and *kṣatriyas* protect the country by their vigour. *Brāhmaṇas* and *kṣatriyas* are fulfilling to each other. Thus *Manu* says : —

नाब्रह्म क्षत्रमृध्नोति नाक्षत्रं ब्रह्म वर्द्धते।
ब्रह्म क्षत्रञ्च संपृक्तमिह चामूत्र वर्द्धते॥ (24)

Kṣatriyas do not prosper without the *brāhmaṇas* and *brāhmaṇas* do not prosper without *kṣatriyas*, *brāhmaṇas* and *kṣatriyas* being closely united, prosper in this world and in the next.

There is another allegation against *Manu* that he did not give due respect to woman and it is expressed in the *Manusaṁhitā*

पिता रक्षति कौमारे भर्त्ता रक्षति यौवने
रक्षन्ति स्थविरे पुत्रा न स्त्री स्वातन्त्रमर्हति इति। (25)

Father protects daughter in childhood, husband protects her in youth and son protects her in old age and a woman is never fit for independence.

On this single statement *Manu* vastly has been deprived in the modern society where female folk in the world have become too much vocal for feminism which runs the risk of loosing the balance in a society. We have to analyse his observation on women as well as the restrictions imposed upon them by *Manu* from the contemporary political social situation in India. From the late B.C. to the 4th century India has suffered constant foreign invasion. In that period the woman were not safe. So in order to control and to stabilise the society some sort of restriction for female folk was absolutely necessary. It does not mean that *Manu* demeans the female folk. Female folk is biologically different from male. Hence whatever liberty may be given to them it must stop some-where.

Actually as a sound human body consists of coordination between the different limbs, similarly there must be balanced co-ordination between male and female. In the modern age the women have become advanced and it is supposed that there is hardly any difference between male and female. In spite of that Govt. has made separate arrangement for women in many cases such as ladies compartment, ladies counter, etc. Govt, also places the women-reservation bill. In spite of laws imposed by the Govt. for the safety of women in the society can we say that women are fully or absolutely safe ! *Manu* wants to protect women at any cost. As a human being women are never neglected by *Manu.* He is fully concerned about women-folk, he thinks deeply about their problems from different point of view. *Manu* opines that the unmarried condition of woman is much better than marriage with a wicked person. Thus he says

काममामरणात् तिष्ठेद्गृहे कन्यर्त्तुमत्यपि। (26)

The maiden, though marriageable should rather stop in the father's house until death, than that he should even give her to a man destitute of good qualities.

Even *Manu* thinks that a marriageable woman can choose her husband by herself after waiting three years.* This is much more modern thinking for that period. The birth of a daughter is never be neglected as *Manu* says that a daughter is as the highest object of tenderness. 'दुहिता कृपणं धनम्' (27)

Manu always gives his careful attention about the protection of women. So he says —

'विधाय वृत्तिं भार्य्यायाः प्रसवेत् कार्य्यवान् नरः।
अवृत्तिकर्षिता हि स्त्री प्रदुष्येत् स्थितिमत्यपि।। (28)

A man who has business (abroad) may depart after securing a maintenance for his wife, for a wife even though virtuous, may be corrupted if she be distressed by want of subsistence. Not only that *Manu* makes arrangement the many kind of properties for woman only for their safety which has been discussed elaborately in the *Manu-saṁhitā* (3/192-200).

So it is not reasonable by saying *Manu* is not concerned about woman.

It is well-known that *smṛtikāras* are concerned towards all creatures ; through the concept of *pañcamahāyajña* this sympathetic attitude has been revealed. In the *dharmaśāstra* it is mentioned that great *yajñas* are a regular responsibility of Indian household. A house holder is directed to perform the five *yajñas (pañcamahāyajñas)* viz. *brahmayajña, pitryajña, devayajña, bhūtayajña,* and *ṛyajña.* Learning and teaching of veda is known as *brahmayajña,* to offer food and water to ancestors is known *as pitṛyajña,* to sacrifice on fire is known as *devayajña,* to offer food to any animals is known *bhūtayajña* and to serve guests is named *nṛyajñas.* Here the extended meaning of *yajña* is duty. There are duties of house holders towards his ancestors, gods, living beings, guests, etc. All are to be satisfied by learning and teaching of *vedas,* gods are satisfied by *śraddhā,* men are satisfied by food and water. The birds and animals are satisfied by *'balikarma'.* Clearly *dharmaśāṣtrakāras* have given the equal importance to all, such as gods, sages, men, birds and animals. From the idea of *mahāyajñas* we get that the men have duties not only to men and creatures in living world, but also to the world beyond death. This universal appeal of these *pañcamahāyajña is* very significant. In addition to that *smṛtikāras* are very much concerned about guests. It is depicted in the *Parāśarasmṛti*

प्रियो वा यदि वा द्वेष्यो मूर्खः पण्डित एव वा।
वैश्वदेवे तु सम्प्राप्तः सोऽतिथिः स्वर्गसंक्रमः॥ (29)

Any person, happening to call at one's house during the performance of the *'vaiśyadeva homa'* should be regarded as an *atithi,* whether he be an erudite, ignorant, pleasant or undesirable guest, inasmuch as an *atithi* leads his host to heaven. An *atithi* should not be questioned about his vow, conduct and gotra.

Without any inquisitiveness at all, a house holder should serve an *atithi* with his hospitality, since the person of an *atithi* is a variable pantheon. *Vyāsasaṁhitā* urnestly questions about the utility of wealth as it points out that

ग्रासादर्द्धमपि त्रासमर्थिभ्यः किं न दीयते।
इच्छानुरूपो विभवः कदा कस्य भविष्यति॥ (30)

If you have a morsel of food, why don't you give half of it to the poor ? Will any body even get his wished for riches in his life ?

Another important point is that *dharmaśāstrakāras* are very much against about killing animals. *Manu* elaborately has discussed about this, Not only *Manu,* other *smṛtikāras* are also aware of it. Now when *smṛtikāras* are too much humane to the all living and non-living creatures how they can be inhuman to women and *śūdras.* It is true that some rules imposed upon woman and *śūdras,* but it is not all.

These *smṛtikāras* have taught us the real meaning of *dharma* which leads men to the path of good and welfare. The perception of welfare exists within. The perception of welfare exists within the definition of *dharma.* So the meaning of *dharma* is that which leads men to the path of good and welfare. From the birth man's deeds, thoughts etc. lead him to larger society. This is man's *dharma.* According to *smṛtiśāṣtra* patience, forgiveness, control, existence, virtuousness, repression, intelligence, truthfulness, abuse of angerthese are the combination of *dharma*. In the *smṛtiśāṣtra* there are numerous directions about such problems which trouble in modern day also. Such as Manu's comment about reciprocal relation between two brothers is absolutely fitting in the modern days.

पितेव पालयेत् पुत्रान् ज्येष्ठे भ्रातृन् यवीयसः।
पुत्रवच्चापि वर्त्तेरन् ज्येष्ठे भ्रातरि धर्मतः॥ (31)

As a father supports his sons, so let the eldest support his younger brothers and let them also in accordance with the law behave towards their eldest brother as sons (behave towards their father).

Thus *Dharmaśāṣtra* is mainly a *śāṣtra* which controls the whole life. According to *śāṣtra dharma, artha, kāma* and *mokṣa* are desired by persons. These are highly desired objects in the life of a person. In our domestic life *artha* and *kāma* are needed, but controlling power is *dharma*. The attitude of *dharmaśāṣtrakāras* is essentially practical. *Manu* himself rules out the possibility of institution of any supernatural power. It is man himself who remains solely responsible for his own elevation though he does not deny the existence of any higher reality. He respects that these must be guided and controlled by *dharma* — the cementing factor, so that they may lead to a transcendental life. *Manu* has prominently declared the flexible nature of the human race. Thus he says,

"अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरे परे।
अन्ये कलियुगे नृणां युगह्रासानुरूपतः॥ (32)

The similar idea has been focused by ṛṣi *Parāśara* (1/21). *Manu* has fully recognised the significance of time and place in the activities and behaviour of man. He has allowed a certain amount of flexibility and modifiability of rules which have been operated to suit the varying conditions.

"देशधर्मान् जातिधर्मान् कुलधर्मांश्च शाश्वतान्।
पाषण्डगणधर्मांश्च शास्त्रेऽस्मिन्नुक्तवान् मनुः॥ (33)

The primeval laws of countries, of castes (Jāti), of families, and the rules concerning heretics and companies (of traders and the like)—all that *Manu* has declared in these institutes.

Women have been viewed by *Manu* from the point of view of the contemporary social and political system, otherwise he has a deep feeling and respect for them. Thus *Manu* in the words of the German philosopher Ṇietzsche supplies the means of promoting the cause of "the rehumanising of humanity" and thinks that to study the *Manu-saṁhitā* must be made compulsory for all.

References :

1. M. winternitz, "History of Indian Literature" Vol.-Ill, Part-II, page-541,
2. Manusaṁhitā 2/10
3. Taittirīya Upaniṣad 1/11/2, 3, 4
4. Manusaṁhitā 1/97
5. Manusaṁhitā 2/87
6. Dhammapada, Brāhmaṇa vagga 11
7. Parāśarasmṛti 6/52
8. Vyāsasaṁhitā 4/37, 38
9. Kātyāyaṇasmṛti 12/3, 4, 5
10. Naiṣadhacaritam 1/4
11. Manusaṁhitā 1/89
12. Yājñavalkyasaṁhitā 1/323, 324
13. Yājñavalkyasaṁhitā 1/326
14. Manusaṁhitā 7/89, 90, 91
15. Manusaṁhitā 9/255
16. Manusaṁhitā 1/90
17. Manusaṁhitā 9/328
18. Manusaṁhitā 9/333
19. Śrīmadbhagavadgītā 4/13
20. Manusaṁhitā 10/100
21. Yājñavalkyasaṁhitā 1/115,116
22. Manusaṁhitā 10/81, 82
23. Atrisaṁhitā 12/16
24. Manusaṁhitā 9/322
25. Manusaṁhitā 9/3
26. Manusaṁhitā 9/89
27. Manusaṁhitā 4/185
28. Manusaṁhitā 9/74
29. Paras'arasmṛti 1/39
30. Vyāsasmṛti 4/23
31. Manusaṁhitā 9/108
32. Manusaṁhitā 1/85
33. Manusaṁhitā 1/118

Bibliography

1) Āryaśāṣtra Granthamālā-Pathama Saṇkhyā, Ekādaśa Saṇkhya, Pañcama Saṅkhyā, 1369, 1370 (Bangabda).
2) The Bhagavadgītā edt. by (shastri) Gajanana Sadhale. Gujrati Printing Press, Bombay, 1935.
3) 'Dhammapada' edt by S. Radhakrishnan, Oxford University Press, Delhi, 1950, 1998.

4) Karyāyaṇasmṛti by P. V. Kane, Angre's wadi Girgaon Back Road, Bombay-4 1941.
5) Manu-Smṛti edt. by Mahamahopadhyaya Ganganatha Jha, Parimal Publication, Delhi, 1992.
6) M. Wintern itz "History of Indian Literature." Vol—III, Part—II, M. L. B. D Delhi, Varanasi, Patna, 1889.
7) Naiṣadha-caritam edt by Pandit Shiv Dutta Kaviratan, Messrs Khemraj Shri Krishnadass, Bombay 1927.
8) Parāśarasmṛti by Pandit Vaman Sastri Islampurkar, Government central Press, Bombay 1911.
9) P. V. Kane, "History of Dharmaśāṣtra' Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1941.
10) Upaniṣads edt by Sri S. M. Bhaumik, Prabartak Publishes, 61, B Bowbazar Street, 1950, 1953.
11) Upaniṣads edt. by Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama. 5 Delhi Entally Road. Kolkata, 1957, 2009.
12) Ūnaviṁśati Saṁhitā edt. Pañchānan Tarkaratna, Bhāratīya Vidyasikṣhā Parisat, Hoogly. Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata, 1407 Baṅgābda.
13) Yājñavalkyasmṛti edt. by Mahamahopadhyaya T. Ganapati Sastri. Mushiram Mahoharlar publishers Pvt. Ltd. 1921-22, 1982.

CANDRABINDU— ँ: A CROWN OR MERELY A DOT IN THE LAP-TOP OF A NEW MOON?

KAKALI GHOSH

1.0. Introduction: *Anunāsika*, though categorized by the general label 'Nasal', it actually claims a special attention because of its distinct feature from the other nasal sounds. It is different from other nasal sounds ञ्, म्, ङ्, ण् and न् and even from *anusvāra,* because it is neither an original consonant, nor merely a modified consonant like *anusvāra.* But if *Ṛgveda-Prātiśākhya* is taken into consideration, we have to admit ञ्, म्, ङ्, ण् and न् as *anunāsika* by 'अनुनासिकोऽन्त्य' (1/4). Then we have to accept two classes of *anunāsika.* If ञ्, म्, ङ्, ण् and न् (the class nasals) are categorized as *anunāsika* 1 or Nasal 1, the *Anunāsika,* which is symbolized by the sign of a *Candrabindu* is to be designated as *Anunāsika 2* or Nasal 2[1]. Macdonell proposes *Anusvāra* and *Anunāsika* (i.e. the *Anunāsika* 2) as pure nasals[2].

1.1. The current discourse aims to concentrate upon the operation of *Anunāsika* 2. *Anunāsika* 2 is neither an independent sound, nor it simply expects a preceding or succeeding sound to be pronounced; rather it bears the capacity to add a simultaneous nasal effect to a few sounds, when pronounced. It is not a sound, but a mode of articulation. Pāṇini, the Lord of Sanskrit grammar could truly acknowledge the real status of *anunāsika* by formulating the rule *मुखनासिकावचनोऽनुनासिकः* (Pā 1/1/8). According to this rule, a sound, if produced with synchronized and simultaneous association of mouth cavity and nose, is to be taken as *anunāsika.* Since the Vedic age till date Sanskrit grammarians have shown immense interest about the function of *anunāsika.*

1.2. To denote a sound as *anunāsika,* the representative letter is ornamented by a crown of a sign of a new moon with a dot in its lap — ँ. In

Prātiśakhya the sign was titled as *Raṅga,* and the letter having it was known as *Rakta* — रक्तसंज्ञोऽनुनासिकः (प्रा 1/36). In Bengali, we call it as *Candrabindu.*[3]

1.3. The present paper endeavours to concentrate on the comparative study of Pāṇinian and *Mugdhabodha* systems of grammar regarding the status and function of *anunāsika* as well as the placement of *Candrabindu.*

2.0. ***Anunāsika* in Vedic literature:** Vedic literature offers some unique applications of *anunāsika,* which gradually become rare in later Sanskrit language. A few instances are furnished below.

2.1. At present a student of Sanskrit first comes to be acquainted with the Vedic application of *anunāsika,* perhaps when s/he comes across the Ṛgvedic *Agnisukta* (1/1), a course content of Sanskrit Honours. The last line of the 2nd *mantra* 'स देवाँ एह वक्षति' introduces an *anunāsika* use of Vedic literature. The stages of construction of देवाँ are given here.

(देव + शस्) = देवान् आ इह (= एह)

देवाँर् आ इह--*दीर्घादटि समानपादे* (Pā 8/3/9) and *आतोऽटि नित्यम्* (Pā 8/3/3) jointly give the result. By *दीर्घादटि समानपादे,* न्, being the final letter of a word with a preceding long vowel and being followed by a word of same line, which begins with a sound of अट्-प्रत्याहार, it becomes र् (रु). And by *आतोऽटि नित्यम्* the आ followed by र् changes into आँ, as र् precedes a sound of अट्-प्रत्याहार.

देवाँय् आ इह--By *भोभगोअघोअपूर्वस्य योऽशि (Pā* 8/3/17), the र्, as preceded by an अवर्ण, becomes य्.

देवाँ आ इह--By *लोपः शाकल्यस्य* (Pā 8/3/19). the final य्, being preceded by अवर्ण, disappears.

There is no option of *saṃdhi* between देवाँ and आ by *अकः सवर्णे दीर्घः* (Pa 6/1/101), because according to *पूर्वत्रासिद्धम्* (Pā 8/2/1), the action of *लोपः शाकस्यस्य* (Pā 8/3/19), i.e. the removal of य् is invalid from the viewpoint of *अकः सवर्णे दीर्घः* (Pā 6/1/101).

2.2. If consecutive two vowels are present respectively as a final vowel and initial vowel of two successive words and make a hiatus the final vowel of the preceding word becomes *anunāsika*. E.g., सचमक्रतँ एमीद्.[4] Pāṇinian system has shown a restricted area of such function by the rule *आङोऽनुनासिकश्छन्दसि* (Pā 6/1/126). That in Vedas the आ preceded by अच् (i.e. vowel) becomes *anunāsika* is stated by this rule. E.g., अभ्र आँ अपः etc. According to some, this change is optional.

2.3. By the rule ऊँ (Pā 1/1/18) Pāṇini has expounded the opinion of Śākalya that the preposition उ (< उञ्) in *Padapāṭha,* before the non-Vedic word इति changes into ऊँ.

2.4. A unique feature of *Yajurveda* is ꣳ(गुं), a *Candrabindu,* which never sits at the top of a letter, but beside a letter. It is a replacement of *anusvāra,* which is followed either by any of the letters of शल्-प्रत्याहार or र् (अनुस्वारस्य ꣳ शलि रेफे च परे--केशवी शिक्षा). E.g., अथ-इतिथीꣳ समाम्.

3.0. **Operation of *Anunāsika* in Pāṇinian system:** Pāṇinian system of grammar in course of time has modified its view regarding the operation *of anunāsika.*

3.1. If no more than the *sūtras* of Pāṇini are taken into account, we get an indication that only vowels are competent to be *anunāsika* from the rule *उपदेशेऽजनुनासिक इत्* (Pā 1/3/2). In the commentary on *Māhesvara-sūtra* Bhaṭṭojī has spoken about a hidden अ *(anunāsika)* after ल् of the *pratyāhāra* लण्[5]. On the commentary of *उपदेशेऽजनुनासिक इत्* Bhaṭṭojī-dīkṣita has declared the significance of accepting the hidden अ *(anunāsika)* after ल् of the *pratyāhāra* लण्, i.e. it would pave the way to make the *pratyāhāra* र for the justification of the rule *उरण् रपरः* (Pā 1/1/51).[6] This operation in the *Kāśikā* had already been noted in the *vṛtti* of the *sutra* लण्.[7] Surprisingly, *Kāśikā,* while commenting on the rule उरण् रपरः, gives examples only against रपरत्व, but not against लपरत्व.

3.2. In addition to this proposal, *Siddhātakaumudī* in the commentary of

अणुदित्सवर्णस्य चाप्रत्ययः (Pā 1/1/69) further advocates to accept the faculty of becoming *anunāsika* in य्, व् and ल् also besides the vowels[8], which is known to all. But *Kāśikā* had already executed this peculiarity, while commenting on *तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम्* (Pā 1/1/9)[9]. This consideration of Pāṇinian system gives justification to a number of operations, occurred as inevitable results of *saṃdhi*.

4.0. **A Comparative Study of Pāṇinian and *Mugdhabodha* systems regarding *anunāsika:*** Although *Siddhāntakaumudī* has sincerely pursued the logic behind certain results of *saṃdhi,* following the long Pāṇinian heritage, it could be ascertained that the competence in य्, व् and ल् to act as *anunāsika* had already been explored more transparently before the advent of *Siddhāntakaumudī,* by *Mugdhabodha,* one of the most important non-Pāṇinian grammars. *Mugdhabodha* declares —

यलो द्विधारो निरनुनासिकः सानुनासिकः।
ञमोऽनुनासिकस्तेन तत्स्थाने सानुनासिकः॥

In this connection the present author intends to represent a comparison between the Pāṇinian and *Mugdhabodha* systems regarding the resulting form of a few *saṃdhis* as *anunāsika* along with the principle of application of its sign *Candrabindu*.

4.1. A list of *sūtras* of those two systems, related to this discourse is furnished below.

Sl. No.	**Pāṇinian rule and extension**	***Mugdha bodha* no.**	***Mugdha bodha* rule**
1.	तोर्लि (8/4/60)	50	ले लस्तोः
2.	नश्चापदान्तस्य झलि (8/3/24)	51	म्नोर्नुर्झस्यदान्ते
3.	अनुस्वारस्य ययि परसवर्णः (8/4/58)	52	ञपे ञम् नोः
4.	अनुस्वारस्य ययि परसवर्णः, वा पदान्तस्य, हे मपरे वा, नपरे नः (8/4/58, 59.	53	वा त्वरयपेऽरयम्

Sl. No.	Pāṇinian rule and extension	*Mugdha bodha* no.	*Mugdha bodha* rule
	8/3/26, 27), यवलपरे यवला वेति वक्तव्यम् (Pa Va)		
5.	अत्रानुनासिकः पूर्वस्य तु वा, समः सुटि (8/3/2, 5)		
6.	पुमः खय्यम्परे (8/3/6), संपुंकानां सो वक्तव्यः (Pa Va)	55	पुंसः सन् खप्यम्परेऽख्ये
7.	नश्छव्यप्रशान् (8/3/7)	56	नोऽप्रशामश्छते
8.	नॄन्पे, कानाम्रेडिते, शर्परे विसर्जनीयः कुप्वोः ᳵ क ᳶ पौ च (8/3/10, 12, 35, 37)	57	काँस्कान् नॄंःपि वा

- In the 1SI rule, परसवर्ण, i.e. ल् has been proposed as resulting sound, in place of final dental sound, if followed by ल्. The question of *anunāsika* arises when the final dental sound is विद्वान् + लिखति = विद्वाँल्लिखति/ विद्वाल्ँलिक्षति / विद्वाल्लिँखति. In this context *Mugdhabodha* is more transparent than the Pāṇinian system, as it clearly explains by the aforesaid verse that if य्, व् or ल् comes in place of any class nasal (ञम्) the resulting form should be the *anunāsika* य्, व् or ल्. Now the confusion arises that where the sign of *anunāsika* is to be placed. In most of the printed editions of Pāṇinian texts of grammar, composed in the light of *Siddhāntakaumudī* the *Candrabindu* is noticed to be placed at the top of the resulting ल्. Therefore, the word is either written as विद्वाल्ँलिखति. or विद्वाल्लिँखति. But *Mugdhabodha-school* holds different view regarding this matter. The commentary of Durgādāsa explains — "...तस्य स्थाने जायमानो यलः सानुनासिकोऽर्धचन्द्राकारवर्णपूर्वक एव स्यात्, कारणगुणाः कार्यगुणमारभन्ते

इति न्यायादित्यर्थः। तस्य चार्धचन्द्राकारवर्णस्य अनुस्वारवत् पूर्वेणैव संबन्धः।" But contrary to the practice of *Siddhāntakaumudī*, *Kāśikā*, the forerunner, amazingly, is noticed to write भवाँल्लुनाति, महाँल्लुनाति.

- The *sūtras* of the 2nd row do not prescribe *anunāsika* as a result. But they state the resulting *anusvāra* in place of medial म् and न्, which would further change into the sound of similar class of the following sound by the rules enlisted in the two successive rows. Those are *अनुस्वारस्य ययि परसवर्णः, वा पदान्तस्य* (Pā 8/4/58, 59) and *अपे अम् नोः, वा त्वरयपेऽग्यम्* 52, 53). The question of *anunāsika* comes here if the resulting *anusvāra* is followed by य्, व् or ल्. E.g., सम् + वत्सरः > संवत्सरः > सँव्वत्सरः/ सवँ्वत्सरः, यंयम्यते > यँय्यम्यते (M example). The confusion in placing *Candrabindu* here and in all the successive cases remains the same. Of course, those kinds of examples again in *Kāśikā,* are scribed as सँय्यन्ता, सँव्वत्सरः and so on.

- By the rule *हे मपरे वा* (Pā 8/3/26) it is stated that if म् is followed by ह्म, the म् may either remain म् or it may change to *anusvāra*. E.g., किम्ह्मलयति or किं ह्मलयति. Similarly by *नपरे नः* (Pā 8/3/27), it is showed that if म् is followed by ह्न, the म् may either change to न् or to *anusvāra*. E.g., किम् ह्नुते >किन्ह्नुते / किंह्नुते. In both of these cases *Mugdhabodha*-system shows the first options respectively as किँम्ह्मलयति and किँन्ह्नुते. The commentator Kartikeya-śarman-siddhānta in this respect says — "वा-शब्दस्य व्यवस्थावाचित्वात् हकारव्यधानऽपि मनयवलेषु मनयवलाः क्रमाद्वा स्युः". None other than the commentator Kārtikeya in his commentary *Subodhā,* has given logical explanation behind the use of *Candrabindu* in those two applications — "पूर्वत्र यदुक्तं, तदजात-अमस्यानुनासिकत्वम्। इदानीं तु, अनुस्वारजात-अमस्यापि सानुनासिकत्वं, तच्चार्धचन्द्राकारपूर्वकवर्णस्वरूपम्।". Then the sequence should be किम् ह्मलयति > किंह्मलयति > किँम्ह्मलयति, किम् ह्नुते > किंह्नुते > किँन्ह्नुते. Accordingly, Kartikeya also proposes the options like हरिँम्भज with हरिं भज and हरिम्भज, which could not be found in the commentaries of other two renowned commentators, Rāmatarkavāgīśa and Durgādāsa- vidyāvagīśa. *यवलपरे यवला वेति वक्तव्यम्* (Pā Vā) as well as the aforesaid Kārtikeya's saying — "वा-शब्दस्य व्यवस्थावाचित्वात् हकारव्यवधानेऽपि मनयवलेषु मनयवलाः क्रमाद्वा स्युः" prescribes resulting *anunāsika* य्, व् or ल्, as optional with *anusvāra* in place of म्, if followed by ह्, which again is followed by य्, व् or ल्. E.g., किम् ह्मः > किँय्ह्यः / कियँ्ह्यः / किंह्यः, किम् ह्वलयति > किँव्ह्वलयति / किवँ्लयति / किंह्वलयति, किम् ह्लादयति > किँल् ह्लादयति / किलँ्ह्लादयति / किंह्लादयति. All of these operations have been suggested by the word वा of the *Mugdhabodha*-rule *वा त्वरयपेऽरयम्* (M 53). Regarding these operations, *Kāśikā* and *Siddhāntakaumudī* perform the same like कियँ्ह्यः etc.

- There is no corresponding *Mugdhabodha*-rule to Pāṇinian *समः सुटि* (5/3/5). This rule indicates the replacement of म् of सम् by र् (रु), if followed by स् (सुट्). A स् (सुट्) comes at the beginning of the root कृ by *संपरिभ्यां करोतौ भूषणे* (Pā 6/1/137). By the rule *अत्रानुनासिकः पूर्वस्य तु वा* (Pā 8/3/2), the sound, which precedes र् optionally becomes *anunāsika*. *खरवसानयोर्विसर्जनीयः* (Pā 8/3/15) transforms the र् to : *(visarga)*. The *vārtika* *संपुंकानां सो वक्तव्यः* the *visarga* becomes स्. Therefore, we may get an optional form like सँस्स्कर्ता, सँस्स्कर्तव्यम् etc. Though *Mugdhabodha* does not offer any *sutra*, Durgādāsa-vidyāvāgīśa in his commentary on *पुंसः सन् खप्यम्परेऽख्ये* (M 55), illustrates—"सन्यनुनासिको नोर्वा, समस्तु सुमि सन्नपि। नोरनुनासिको वा स्यात् सनि, सुमि तु समः सन्च् वा स्यात्".

- The Pāṇinian rule *पुमः खय्यम्परे* (Pā 8/3/6) records similar result as observed in the previous *sūtra*. Therefore, an optional form with *anunāsika* is obtained. E.g., पुँस्कोकिलः. Unlike Pāṇinian procedure, the corresponding *Mugdhabodha*-rule though straightway prescribes स् (सन्) instead of via र्, the resulting form is the same.

- *नश्छव्यप्रशान्* (Pa 8/3/7) or *नोऽप्रशामश्छते* (M 56) suggests an optional form with an *anunāsika* sound as a result of modification of a final न् under certain circumstances. E.g., शाङ्गिर्गन् छिन्धि > शाङ्गिर्गँर् छिन्थि > शाङ्गिर्गँस् छिन्धि > शाङ्गिंश्छिन्धि / शाङ्गिर्गंश्छिन्धि etc.

- काँस्कान् comes through similar process, which has been related by the rule *कानाम्रेडिते* 8/3/12) or *काँस्कान् नॄंःपि वा* (M57). The formation of नॄँःपाहि according to Pāṇinian system is to be understood by *नॄन् पे* (Pā 8/3/10).

4.2. A collage regarding the status and operation of *anunāsika* sound in Sanskrit grammatical systems with special reference to Pāṇinian and *Mugdhabodha* systems has been represented here. It is to be noted that in Pāṇinian rule *यरोऽनुनासिकेऽनुनासिको वा* (Pā 8/4/45), the word *anunāsika* stands for class nasals.

5.0. **Conclusion:** Although the rules of the two compared systems are not too far from each other, a remarkable difference between Pāṇinian and *Mugdhabodha* systems regarding the placement of *Candrabindu* could be deduced from this discourse. It could be noticed that Pāṇinian operations never followed any standardized methodology regarding the placement of *Candrabindu*. According to Pāṇinian popular practice, it seems that as य्, व् and ल् are capable to be *anunāsika* they are competent to carry *Candrabindu* at the top. On the contrary, although *Mugdhabodha*-system also considers the *anunāsika* attribute of य्, व् and ल्, it never agrees to put the sign of *anunāsika* on their heads. It should also be borne in mind that *Mugdhabodha-systtm* sincerely thought about the position of *Candrabindu* and accordingly, has offered proper guideline regarding the same. In every case of *anunāsika, Mugdhabodha-system* has suggested adding the *Candrabindu*-sign to a vowel, which appears to be more practical.

References

[1] *Cf.* Gauri Dharmapal. *Veder(a) Bhasha o Chanda,* p. 273.

[2] A.A. Macdonell. *A Vedic Grammar for Students,* pp. 8-10.

[3] *Cf.* Gauri Dharmapal. *Op.cit.,* p. 48.

[4] सचादयो या विहिता विवृत्तयः प्लुतोपधान्ता अनुनासिकोपधाः Ṛk Prā 2/67; *Cf.* Gauri Dharmapal. *Op.cit.,* p. 60.

[5] लण्-सूत्रेऽकारश्च।

[6] 'लण्'-सूत्रस्थावर्णेन सहोच्चार्यमाणो रेफो रलयोः संज्ञा। प्रत्याहारेष्वितां न ग्रहणम्, 'अनुनासिकः' इत्यादिनिर्देशात्।

[7] [illegible]कारे त्वनुनासिकः प्रतिज्ञायते। तेन 'उरण् रपर' इत्यत्र प्रत्याहारग्रहणाल्लपरत्वमपि भवति।

[8] अनुनासिकानुनासिकभेदेन यवला द्विधा।

[9] अन्तःस्था द्विप्रभेदा रेफवर्जिता यवलाः सानुनासिका निरननासिकाश्च।

Select Bibliography

Bhaṭṭojidtkṣita. *Siddhāntakaumudī. With Bālamanoramā & Tattvabodhinī.* Ed. Giridhara Sarman & Parameswarananda Sarman. Vol. 1. Delhi: MLBD, 1995 (rpt.) (1st ed. 1961). Print.

Das, Karunasindhu. *Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī: Saṃdhi-prakaraṇa.* Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1994. Print.

Dharmapal, Gauri. *Veder(a) Bhasha o Chanda* (Bengali). Kolkata: West Bengal State Book Board, 1999. Print.

Macdonell, Arthur Anthony. *A Vedic Grammar for Students*. Delhi: MLBD, 1995 (rpt. (1st Indian ed. Delhi 1993). Print.

Mss. of *Subodhāl Subodhikā* by Kartikeya-śarman-siddhānta.

Pāṇini. *Aṣṭādhyāyi-sūtrapāṭha.* With *Vārttika*-s, *Gana*-s, *Dhātupāṭha, Pāṇinīya Śikṣā-Paribhāṣapāṭha* and *Sūtra*-index. Ed. C. Sankararama Sastri. Madras 1937. (2nd ed.). Rpt. with an introduction of Ratna Basu. Delhi: Sharada Publishing House, 1994. Print.

Vāmana and Jayāditya. *Kāśikā.* Ed. Narayana Misra. 2 Vols. Benaras: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1996 (2nd ed.). (The Kashi Sanskrit Series 37). Print.

Vopadeva. *Mugdhabodha.* Ed. Niranjan Swarup Brahmachari. *Mugdhabodham Vyākaraṇam.* With commentaries 'Subodhinī of Durgāda-vidyāvāgīśa and 'Pramodajananī' of Rāma-tarkavāgīṣa. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1391 BS. Print.

IN QUEST OF HUMAN QUALITIES IN VEDIC DEITIES

SRI DEBDAS MANDAL

The word 'deva' is originated from the root 'div' (to glow). Joining the suffix 'tal' with the root 'div', we get the word devatā. Yāska said that in his niruka -"devo dānādbā dīpanādbā dyotanādbā bhabati, devo dyusthānādbā"[1]. He is deva who bestows or illuminates or enlightens others or the Lord of heaven also.

It is to be mentioned that most of the Gods are nothing but the symbols of the power of nature. Being overwhelmed with their supernatural power, the seers of that period tried to please them in many ways. To seek their favor they started worshipping them and for that they had to imagine some images of the Gods. In doing so the seers attributed some human qualities to the Gods. Choosing the members of their families they framed the characters of their deities.

The data available from the Veda suggests that like human beings Gods also have limbs like legs, hands, face, tongue etc. There are references to their food habits, dress codes, hobbies, etc. Considering these very facts probably Yāska raises the question of the Gods 'puruṣavidhatva' or 'apurusavidhatva'. The vedāntins think that- the Gods do have some supernatural powers and by virtue of their divine qualities they can assume physical forms. According to the Advaitavādins, the Gods are Vigrahapañcaka'. Moving one step forward Śankarācārya says, one cannot meditate or cannot hold communion with gods without imagining their forms.[2] Śankarācārya opines that the Gods are like human beings but of a better quality. He argues that if there are living beings of lesser qualities than human beings, then there may be some with better intellect than them. Human beings are generally greedy and when they become cruel out of greed, they are called demons- *'lobhaprāhānā manuṣyāstathā himsāparāḥ krurā asurāḥ'*. Among them, who can control their senses and posses some eternal qualities are considered as Gods- *'manuṣyānāmeva adāntā ye anairuttamaguṇaiḥ sampannāḥ te devāḥ'*.[3]

Thus, the Gods like Indra, Varuṇa, Yama, Aditi uṣa, rattri etc. appear in the Vedic texts with human figure and form but they surpass them and are honored due to some divine power.

In the present paper, we are to show that the Vedic deities, be they some sort of natural phenomena or ones assuming physical form or who are made of mantras or who have some super human qualities, seem to be members of human family. They appear to be very close to our day to day relationship.

As in a human family, there are so many relationships like husband-wife, parents-children, brother- sister etc., so in the case of the Gods who are related to each other in some form of family relationship. They also feel good or bad, make merry, express love or hate in the same form as a human being is habituated to do.

In a large number of suktas of the Veda, Indra is the deity. But if we study the texts thoroughly, we can see that he resembles a human being more than that of a God. Amongst the progenies of Aditi, Indra is the eldest and the most intellectual one, '*yo jāta eva prathamo manasvān*'.[4] He surpasses all in valor, power and mental stability and can easily defeat his enemies. Examples are not rare where we see Indra fighting with the demons like śuṣma śamvara etc., as a leader or commander-in-chief.

Indra is called 'purandara' as he destroys one hundred 'purī' (a fort surrounded by a rampart) of demon śamvara. Here, he appears to be the representative of the warrior class of ancient India,To protect the members of a clan or of a family, one has to take the responsibility of leadership. This very quality is attributed to the character of Indra. It is the duty of the chif to provide food for the whole family. To do so, he may have to plough the field. Sometimes he has to face natural calamities like drought etc. which can disrupt the natural production of corps. The farmer has to wait until fall of rain for the production of paddies etc. One can find resemblance of this theme in the narration of the fight between Indra and Vṛtra, the demon. The drought is personified here as the demon Vṛtra, who is killed by Indra with his thunder. It may not be out of context if we think that the ancient Aryans were irritated by the continuous attack of the non-Aryan tribes (the asuras), which finds place in the Veda as Vṛtrātsurabadha incident.

According to Yāska, the twofold meanings of Vṛtra are demon and cloud. According to some, Vṛtra is one of the leaders of some non-Aryan tribe under whose control was a big pool. The mighty Indra, being assisted by the Maruts and with the help of his thunder, defeats Vṛtra and succeeds to set free the water of the pool (or rain confined in the clouds) for the sake of the people. Indra resembles here the head of the family who keeps no stone unturned to protect his family or clan. In the Ṛgveda, there is reference to the family of Indra where Śacī and Indrāṇī are described as two wives of him. Like any king or rich people of this world, vices are also seen in the character of Indra. We see Indra being accompanied by charming ladies, in spite of having his legal wives. His avaricious ness is known from the incidents like union with Ahalyā (in the disguise of ṛṣi Gautama) and unmarried Kuntī (as the progenitor of Arjuna).

Varuṇa is depicted as a king. He is called dhṛtavrata as he punishes the wicked and protects the pious men. As a head of the family keeps watch over every movement of his family members and takes step accordingly, so does Varuṇa as a king. He appoints spies to keep records of the virtue and vice of the people of his state. Though a king is a human being coming from a common family, still his duty is not only restricted to his own family. He has to shoulder the responsibility of a greater family i.e. a society or a state. It should be noted that the term king may be taken as the chief of a clan as the concept of state probably did not exist in its modern sense at that time.

In the ṚgVeda, Aditi is probably the most anointed character among the women deities. She is said to be the legal wife of Kaśyapa and the mother of Indra, Varuṇa, ūṣā, Rātri etc. The derivative meaning of Aditi-'do abakhhdane' or 'na diti aditi' is something that cannot be divided or set apart. She is ascribed as *'sarvatantra svatantra'*. She is also described as 'viśvajanyā' as the Gods, Gandharvas etc. and all living beings are born of her. One can feel the essence of an affectionate mother in the character of Aditi to whom all are equal. Just like people of different strata live in peace and harmony in our motherland, similarly none is deprived of her care and fondness. The detail description of the family of Aditi reminds us of a joint family of our society. It is said by the Vedic seer that Aditi is the originator of all that is beautiful, pleasant and auspicious. [5]

The Ṛgvedic seer observes that Ūṣā and Rātri are the twofold entities of Aditi. Sometimes however they are described as her two daughters. It is known from the description of the Veda that there is a close relationship between Ūṣā and Rātri as is seen in between two sisters in our daily life. Just like a daughter inherits the qualities of her mother, so does Ūṣā inherit some characteristics of Aditi. Like Aditi, Ūṣā is also described as 'urucaksa due to her generosity. The adjectives like subhagā' (one who bestows wealth and property) and 'praceta' (one who provides knowledge) are also attributed to her. In praise of the beauty of Ūṣā, the Vedic seer says, *'yuvati śukravāsā, ṣūnarī'* etc. The Vedic seer narrates that wiping out the darkness (of night), Ūṣā appears with her charming personality to give impetus to daily duties of living beings. Here, we can see the similarity of a housewife of our society in the character of Ūṣā. As in our daily life, the mistress or the housewife awakens everyone in the morning and inspires them to do their daily duties, so does Ūṣā in the nature. In the Veda, there is a description of the family of Ūṣā. It is said that the two Aśvins are her brothers and Āditya is her husband. The natural phenomenon of rising of the Sun at dawn is depicted by the Vedic seers as a love- scene. It is said that being charmed at the fascinating beauty of Ūṣā, Āditya seems to follow her- *'maryo no yoṣāmabhyeti paśat'*.[6]

Another renowned deity is Rātri who is said to be the sister of Ūṣā. They are engaged in their own duties making no impediment to each other. With the advancement of Rātri, the veil of darkness swallows up the daylight. All creatures, being abstained from their duties take rest and go to sleep. Rātri seems to be a beautiful lady, who removing fatigue welcomes everyone to take shelter. Being the source of energy, she gives birth to newer days. Ūṣā comes then to motivate people again to attend their duties. After that again comes Rātri with the lullaby. Thus the natural phenomenon of Day and Night has been personified in the descriptions of the Vedic seers.

In the Veda, Dyāvāpṛthivī are described as the parents of all beings. The expressions like *'pitṛdevo bhava, mātṛdevo bhava'* etc. justifies that in our family parents are worshipped like Gods. In this world, the affection of the parents towards their children cannot be equated with anything else. The Vedic seers attribute the generosity of the father in the vastness of 'Dyau' and the benevolence and usefulness of a mother in the character of 'Pṛthivī. As a mother gives birth to her baby and keeps her alive by feeding mitk, so does ensure Pṛthivī the existence of mankind providing food, water etc. Thus, the almighty Goddess Pṛthivī becomes a worldly mother in the writings of the Vedic seers 'mātā bhūmih putroahm prithibya.'[7]

Now we may make mention of Vāk, one of the Vedic deities. In some places, she is depicted as the mother of Mitrāvaruṇa, Indra, Agni and Aśvidvaya. Again she is seen to wander here and there with Rudras, Vasus, Ādityas and Vasudevas. Be it creation, stability or dissolution, Vak exists everywhere in co operation with her male partner. From the description of the Vedic seers, it may be assumed therefore that women in Vedic era did not confine themselves within the four walls, rather, keeping pace with the male members they used to take positive role in every sphere of life. This is probably expressed in the speech of the intellectual personality Āmbhṛṇī- *'ahaṁ rāṣṭrī saṁgamanī vasūnāṁ cikituṣī prathamā yajñiyānām'*.[8] Women of modern days probably have got inspirations from the speech of Āmbhṛṇī and the like. They are establishing their rights not only in their own families, but also in the society.

References

1. Nirukta, 7.15.4
2. *'na hi svarūparahita indrādayaḥ cetasi āropayituṁ śakyate'*. *(Vrihadāranyk upaniṣad, sankar vāsya.* p 465)
3. *Ibid,* 5/2/3.
4. *Rigveda,* 2/12/1
5. Ibid., 10/63/2
6. Ibid., 1.115.2

7. Arthavaved, 12.1.12
8. Regved, 10/125/3

Bibliography

Bhattacharya, Visnupada. *vedic devatā.* Culcutta; Visva Bharatt Granthalaya, 1357(B.S)

Bhattacharyya, Hamsanarayana. *hinduder devdevi udbhabho o Kramabikāś* (vol. 1st & 2nd). Kolkata; Farma KLM Pvt.ttd, 1977

Jaimini. *mīmāṃsa-darśanam.* Ed. Bhutanath Saptatirtha. Calcutta; Sanskrit Book Dipo, 1352(B.S)

Macdonell. A.A. *Vedic Mythology.* New Delhi; Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 1897

R. C., Dutta. (trns.) *regveda- saṃhitā* . Clcutta; Haraf Prakasani, 1976

Winternttz. M., *A History of Sanskrit Literature.* Calcutta; Univerșity of Calcatta, 1962

Yāska, *nirīkta.* Ed. Amaresvar Thakur, Calcutta; Univerșity of Calcutta, 1960

“सिद्धान्तकौमुद्याः कारकप्रकरणस्थानां कतिपयानां वार्त्तिकानामालोचनम्”

चिन्मय-मण्डलः

दुह्याच्पच्दण्ड्रुधिप्रच्छिचिब्रूशासुजिमथ्मुषाम्।
कर्मयुक्स्यादकथितं तथा स्यान्नीहृकृष्वहाम्॥

‘अकथितं च’ (१।४।५१)--कर्मकारकविधायकं पाणिनीयं सूत्रामिदं भट्टोजिदीक्षितेन सिद्धान्तकौमुद्याः कारकप्रकरणे पठितम्। सूत्रस्यास्य अर्थस्तावद्--आपादानादिभिर्विशेषकथाभिरकथितञ्च यत्कारकं तत् कर्मसंज्ञकं भवति। अकथितविषये महाभाष्यस्य प्रदीपटीकायामुक्तम् ‘प्रश्नप्रतिवचनाभ्यां चासंकीर्तितवचनोऽकथितशब्दो, न त्वप्रधानवाची रूढिशब्दोत्राश्रित इति दर्शितम्।’[1] स्पष्टतयैवेतद् वक्तुं युज्यते-यदा अपादानत्वादिकं विशेषात्मना न विवक्षितम्, किन्तु सम्बन्धसामान्यात्मनैव तदा तत्कर्मसंज्ञकं भवतीति। यथा- ‘नटस्य शृणोति’ इत्यत्र नटसम्बन्धिश्रवणमित्यर्थकस्य नटस्यापि कर्मत्वं भवतीति। परन्तु कुत्र कुत्र ‘अकथितं च’ सूत्रस्य प्रवृत्तिः? विषयेऽस्मिन् भाष्यवार्त्तिकम् ‘दुह्याच्पच्दण्ड्रुधिप्रच्छि....स्यान्नीहृकृष्वहामि’ति। अर्थाद् दुहादीनां द्वादशानां तथा नी-प्रभृतीनां चतुर्णां कर्मणा यद् युज्यते तदेवाकथितं कर्म इति परिगणनं कर्तव्यम्। यथा- ‘गां पयः दोग्धि’-इत्युदाहरणे पयोऽत्र मुख्यं कर्म कुर्तरीप्सिततमत्वात्। परन्तु ‘गोः’ इत्यपादानविषये वक्तुरविवक्षावशाद् दुह्-धातोश्च प्रयोगबलादपादानस्य कर्मसंज्ञा भवति। तेन ‘गोः’ पदस्य ‘गामि’ति कर्मसंज्ञा भवति। अतः पूर्णं वाक्यं भवति--‘गां पयः दोग्धि।’

‘नी’प्रभृतीनां चतुर्णां धातूनां प्रयोगेऽपि गौणकर्मभिः सह युक्तानामविवक्षितं कारकं कर्मसंज्ञं स्यात्।

इयं कारिका वार्त्तिकार्थसंग्रहसूचंका।

‘अकर्मकधातुभिर्योगे देशः कालो भावो गन्तव्योऽध्वा च कर्मसंज्ञक इति वाच्यम्।’

‘अकथितं च’ इत्यभिहितस्य सूत्रस्य व्याख्यानकाले उपर्युक्तं वार्त्तिकमुद्धृतम्। वार्त्तिकस्यास्य अर्थस्तावद् अकर्मकधातूनां योगेऽपि देशवाचकः, कालवाचकः (समयः), भाववाचकः (क्रिया) गन्तव्यवाचकश्च (अध्वा) शब्दाः कर्मसंज्ञका भवन्त्येव। यथा--कुरून् स्वपिति। मासमास्ते। गोदोहमास्ते। क्रोशमास्ते। ग्रामसमूहात्मककुरुपाञ्चालाऽवन्त्यादिपरोऽत्र देशशब्दः, न तु ग्रामादिरपि। तेन ‘ग्रामे स्वपिती’त्यत्र न द्वितीया।

'कुरून् स्वपिती'त्यत्र देवदत्तः कर्ता, तिङा अभिहितत्वात्। कुरुषु निद्रां करोतीत्यर्थः। अत्र अकर्मकस्य स्वप्धातोर्योगाद् देशवाचकस्याधिकरणस्य 'कुरूनि'ति कर्मसंज्ञा भवति। कुर्वादिशब्दा जनपदविशेषेषु स्वाभावान्नित्यबहुवचनान्ताः।

'मासमास्ते' इत्यत्र अकर्मकस्य आस्-धातोर्योगान् मासस्याधिकरणसंज्ञां बाधित्वा कर्मसंज्ञा भवति। 'गोदोहमास्ते' इत्यत्र अकर्मकस्य आस्धातोर्योगाद् गोदोहनक्रियायां कर्मत्वसिद्धिः। 'क्रोशमास्ते' इत्यत्रापि अकर्मकाद् आस्-धातोः प्रयोगबलात् पथवाचकशब्दस्य कर्मसंज्ञा भवति। तेन क्रोशमित्यत्र कर्मणि द्वितीया सिद्धा। वस्तुत उपर्युक्तं वार्त्तिकं भाष्ये न स्वीकृतम्। परन्तु अकर्मकधातूनां कथं द्विकर्मकत्वमित्याशङ्कायां 'कालभावाध्वगन्तव्याः कर्मसंज्ञा ह्यकर्मणाम्। देशश्च'[2] इति वार्त्तिकद्वयं भाष्ये महामुनिभिः पतञ्जलिभिः पठितम्।

सिद्धान्तकौमुदीस्थम् 'अकर्मकधातुभिर्योगे' इति वार्त्तिकमनुक्तमिति वक्तुं शक्यते।

'नीवह्योर्न' वार्त्तिकमिदं 'गतिबुद्धिप्रत्यवसानार्थशब्दकर्माकर्मकाणामणि कर्ता स णौ' (१।४।५२) इति पाणिनीयसूत्रस्य व्याख्यानकाले भट्टोजि-दीक्षितेन सिद्धान्तकौमुद्याः कारकप्रकरणे पठितम्। अस्य पाणिनीयसूत्रस्यार्थस्तावद्--गत्यर्थानां बुद्ध्यर्थानां प्रत्यवसानार्थानाञ्च (भक्षणार्थानाम्) धातूनां तथा शब्दकर्मकाणामकर्मकाणाञ्च अणौ यः कर्ता स णौ कर्म स्यात्। गत्यर्थकस्योदाहरणं यथा--शत्रूनगमयत् स्वर्गम् (हरिः)। अणिजन्तावस्थायाञ्च वाक्यमिदं भवति--'शत्रवः स्वर्गमगच्छन्।' बुद्ध्यर्थकस्योदाहरणं यथा--'(हरिः) वेदार्थं स्वानवेदयत्।' अणिजन्तावस्थायाञ्च वाक्यमिदं-'स्वे वेदार्थमविदुः।'

परन्तु 'नीवह्योर्ने'ति वार्त्तिकबलाद् ज्ञायते यत्-णीञ्, वह् यद्यप्यनयोः प्रापणमर्थः, न गतिः। तथापि गतिरपि विशेषणीभूतयोरनयोरणिजन्तावस्थायाः कर्ता णिजन्तावस्थायां 'गतिबुद्धी'त्यादिसूत्रबलान्न कर्म भवत्येव। 'भृत्यो भारं नयति वहति वा' इत्यणिजन्तावस्थायाः कर्ता 'भृत्यः' एव। 'तं भृत्यं प्रेरयति रामः' इत्युदाहरणवाक्ये प्रेरणावशाद् राम एव प्रयोजकः कर्ता, 'भृत्यश्च' प्रयोज्यकर्ता। अत एव णिजन्तदशायामुपर्युक्ताद् वार्त्तिकबलात् प्रयोज्यकर्तरि कर्मसंज्ञायाः प्रतिषेधवशात् 'कर्तृकरणयोस्तृतीये'ति सूत्रेण तृतीया सञ्चच्छ्यते। अतः पूर्णं वाक्यं भवति--'रामो भृत्येन भारं नाययति वाहयति वा'। महाभाष्येऽपि 'आदिखादिनीवहीनां प्रतिषेधः'[3] इति वार्त्तिकं महाभाष्यकारैः पठितम्।

अत एव 'नीवह्योर्ने'ति वार्त्तिकमनुक्तमिति।

'नियन्तृकर्तृकस्य वहेरनिषेधः'--वार्त्तिकमिदं 'नीवह्योर्ने'ति वार्त्तिकस्य वह्धातोः प्रतिप्रसवरूपेण भट्टोजिदीक्षितेन सिद्धान्तकौमुद्यामालोचितम्। वार्त्तिकस्यास्य अर्थस्तावद्-नियन्तृकर्तृकस्य वह्-धातोः प्रयोज्यकर्तरि कर्मत्वं विवक्षितम्। यथा--'वाहयति रथं वाहान् सुतः।' अणिजन्तावस्थायां वाक्यं तावद्-'वाहा रथं वहन्ति।' सुतः तान् प्रेरयति। इति कारणान्निजन्तावस्थायां वार्त्तिकबलात्--'सुतः वाहान् रथं वाहयती'ति वाक्यं सिद्ध्यति। नियन्तृपदेन न केवलं सारथिः परन्तु पशुप्रेरक इति भाष्योदाहरणाद् फलितम्। महाभाष्येऽपि वार्त्तिकमिदं 'वहेरनियन्तृकर्तृकस्य'[4] इत्यादिना विवक्षितम्। उदाहरणवाक्यञ्च 'वहन्ति बलीवर्दा यवान्'

इत्यणिजन्तावस्थायाम्। णिजन्तावस्थायान्तु 'वाहयति बलीवर्दान् यवान् (देवदत्तः)' इति। वार्त्तिकमिदमनुक्तमिति फलितम्।

'आदिखाद्योर्ने'ति वार्त्तिकं 'गतिबुद्धी'ति पाणिनीयसूत्रस्य प्रतिषेधविधायकम्। वार्त्तिकेऽस्मिन् अद् भक्षणे खाद् भक्षणे अनयोः णिजन्तदशायां प्रयोज्यकर्तुः कर्मत्वं नेति विवक्षितम्। प्रत्यवसानार्थकत्वादप्राप्तिरिति। वार्त्तिकस्यास्य उदाहरणम्--'अत्ति खादति वा अन्नं वटुः (बालकः)'। माता तं प्रेरयतीति कारणाद् वार्त्तिकबलाच्च णिजन्तदशायां प्रयोज्यकर्तरि 'कर्तृकरणयोस्तृतीये'ति। वाक्यं तावद् 'आदयति खादयति वान्नं वटुना (माता)'।

'भक्षेरहिंसार्थस्य न' वार्त्तिकमिदं 'गतिबुद्धी'ति पाणिनीयसूत्रस्य प्रतिषेधविधायकम्। अहिंसार्थकस्य भक्ष्धातोः प्रयोज्यकर्तुः कर्मत्वं न भविष्यतीति वार्त्तिकस्यास्य फलितार्थः। यथा-'भक्षयति अन्नं वटुना।' अहिंसार्थस्य किम्? इत्याकाङ्क्षायामुच्यते हिंसार्थकस्य भक्ष्धातोः णिजन्तावस्थायां प्रयोज्यकर्तुः कर्मत्वं भविष्यति। यथा-'भक्षयति बलीवर्दान् सस्यम्।' वाक्येऽस्मिन् प्रयोज्यकर्ता हिंसापूर्वकं बलीवर्दान् शस्यं भक्षयितुमादिशति। 'परकीयसस्यभक्षणे परो हिंसितो भवतीति तत्स्वामिनोऽत्र हिंसा द्रष्टव्ये'[५]ति बृहच्छब्देन्दुशेखरकारः। भाष्यकारैरपि वार्त्तिकमिदं समर्थितं 'भक्षयति बलीवर्दान् यवान्' इत्युदाहरणवाक्येन। 'भक्षेरहिंसार्थस्ये'[६]ति वार्त्तिकञ्च तैः भाष्ये पठितम्।

'जल्पतिप्रभृतीनामुपसंख्यानम्'-

'गतिबुद्धी'ति पाणिनीयसूत्रस्य व्याख्यानकाले वार्त्तिकमिदं भट्टोजिदीक्षितेन कारकप्रकरणे पठितम्। जल्पति प्रभृतीनां धातूनां प्रयोगे अणिजन्तावस्थायाः कर्ता णिजन्तावस्थायां कर्म स्यादिति वार्त्तिकस्यास्य फलितोऽर्थः। उदाहरणं --'पुत्रः धर्मं जल्पति भाषते वा'। देवदत्तः तं प्रेरयति। अतः णिजन्तावस्थायाम्-'देवदत्तः पुत्रं धर्मं जल्पयति भाषयति वा'। अत्र वाक्ये 'पुत्रमि'त्यत्र प्रयोज्यकर्तरि द्वितीया। 'जप जल्प भाष व्यक्तायां वाचि।' अतः 'जप् जल्प् भाष् प्रभृतीनां धातूनां अणिजन्तावस्थायाः कर्ता णिजन्तावस्थायां कर्म भवति। 'गतिबुद्धी'ति सूत्रे एतेषां धातूनां नान्तर्भावाद् वार्त्तिकस्यास्य प्रसक्तिः। परन्तु अत्र प्रश्नः समुदेति यत्--'देवदत्तः पुत्रं धर्मं जल्पयति'-इत्यादौ पाणिनिसूत्रवशात् पुत्रमित्यत्र प्रयोज्यकर्तरि कर्म स्यादिति। तर्हि वार्त्तिकस्यास्य प्रयोजनं किमित्याकाङ्क्षायामुच्यते 'गतिबुद्धी'त्यत्र 'शब्दकर्म'पदेन शब्दरूपा क्रिया येषां धातूनामिति नोक्ता, परन्तु शब्दः कर्मेति (कर्मकारकम्) येषां धातूनामिति सूत्रकारस्याभिमतम्। 'जल्पति', 'भाषते' इत्यादौ शब्दरूपा क्रिया द्योतिता। अतएव 'शब्दकर्माकर्मकाणाम्' इत्यस्य शब्दः कर्मकारकः येषामिति। अन्यथा 'वेदमध्यापयद्विधिम्' इति प्रयोगासिद्धिर्भवेत्। भाष्ये तु वार्त्तिकमिदं 'शब्दकर्मण इति चेज्जल्पतिप्रभृतीनामुपसंख्यानम्'[७] इत्युक्तम्। तत्र 'के पुनर्जल्पतिप्रभृतयः? जल्पति विलपति आभाषते'[८] इत्येवोक्तम्। तत्र प्रदीपटीकायामुक्तम्--'जल्पत्यादयः शब्दनक्रियायां वर्तन्त इति क्रियाग्रहणे सिध्यति न तु साधनकर्मग्रहणे। पुत्रं जल्पतीत्यादौ शब्दकर्मत्वाभावात्।'[९]

अत एव यथा भाष्यकारैः तथा टीकाकारैरपि प्रागुक्तं वार्त्तिकं समर्थितम्। उपर्युक्तं वार्त्तिकमनुक्तमिति वक्तुं शक्यते।

'दृशेश्च' इति वार्त्तिकं 'गतिबुद्धी'ति पाणिनीयसूत्रस्य व्याख्यानकाले भट्टोजिदीक्षितेन सिद्धान्तकौमुद्याः कारकप्रकरणे पठितम्। 'दृशिर् प्रेक्षणे' अस्यप्यणौ यः कर्ता स णौ कर्म स्यादिति वक्तव्यम्। यथा--'दर्शयति हरिं भक्तान्।' वाक्यस्यास्य अर्थस्तावद्-हरिं भक्ताः पश्यन्ति, तान् गुरुः प्रेरयतीति। अत्र प्रश्नः समुदेति, यद्यपि 'दृश्' धातुः बुद्ध्यर्थवाचकः, तथापि 'दर्शयति हरिं भक्तानि'त्यत्र 'गतिबुद्धी'ति सूत्रं विहाय वार्त्तिकस्यास्य किं प्रयोजनमित्याकाङ्क्षायां दीक्षितपादैरुक्तम् 'सूत्रे ज्ञानसामान्यार्थानामेव ग्रहणम्, न तु तद्विशेषार्थानामित्यनेन ज्ञाप्यते।[१०] वासुदेवदीक्षितपादैरपि बालमनोरमाटीकायां वार्त्तिकमिदं स्पष्टीकृतं -- "गतिबुद्धि' इति सूत्रे बुद्धिग्रहणेन ज्ञानसामान्यवाचिनां 'विद ज्ञाने, ज्ञा अवबोधने' इत्यादीनामेव ग्रहणम्, न तु ज्ञानविशेषवाचिनामित्येतद् 'दृशेश्च' इत्यनेन विज्ञायते। अन्यथा 'दृशेश्च' इत्यस्य वैयर्थ्यप्रसङ्गात्'।[११] अत एव सूत्रस्थ'बुद्धि'पदेन ज्ञानसामान्यस्य ग्रहणम्, न तु ज्ञानविशेषस्य। योऽर्थो 'दृशेश्चे'ति वार्त्तिकाद् ज्ञायते। ज्ञानसामान्यं मनेन्द्रियेणैव सिध्यति, परन्तु ज्ञानविशेषं मनेन्द्रियेण सह चक्षु-कर्ण-नासादिभि-र्विशेषेन्द्रियैः सिध्यति। ज्ञानविशेषेषु केवलम् अणिजन्तावस्थायाः दर्शनक्रियायाः कर्ता णिजन्ते कर्म भवेदिति। न तु अन्येषां ज्ञानविशेषवाचकानां धातूनाम्। यथा--'स्मरति प्रियां देवदत्तः।' 'जिघ्रति पुष्पं यज्ञदत्तः।' अन्यः कश्चित् तौ प्रेरयति। अतः णिजन्तावस्थायां वाक्यद्वयं भवति--'अन्यः कश्चिद् देवदत्तेन प्रियां स्मारयति।' अपि च 'अन्यः कश्चिद् यज्ञदत्तेन पुष्पं घ्रापयति।' भाष्ये तु वार्त्तिकमिदं 'दृशेः सर्वत्र'[१२] इत्यनेन वर्णितम्।

'शव्दायतेर्न' वार्त्तिकमिदं 'गतिबुद्धि'ति पाणिनीयसूत्रस्य व्याख्यानकाले भट्टोजि-दीक्षितेन सिद्धान्तकौमुद्याः कारकप्रकरणे पठितम्। वार्त्तिकमिदं 'गतिबुद्धी'ति सूत्रस्य प्रतिषेधविधायकम्। वार्त्तिकिनानेन ज्ञायते यत्-शब्दाय इति क्यङन्तधातोः अणौ यः कर्ता स णौकर्म भवेदिति। यथा-'शब्दाययति देवदत्तेन'। शव्दायते देवदत्तः, तं यज्ञदत्तः प्रेरयतीत्यर्थः। 'धात्वर्थेन संगृहीतत्वमकर्मकत्वमि'ति नियमात् 'शव्दाय' इति क्यङन्ताकर्मकधातुः। अतः 'गतिबुद्धी'ति सूत्रबलात् तत्र अणिजन्तक्रियायाः कर्तरि णिजन्तायां कर्मसंज्ञायाः प्राप्तिरासीत्। परन्तु 'शव्दायतेर्ने'ति वार्त्तिकबलात् प्रयोज्यकर्तरि कर्म वाधित्वा 'कर्तृकरणयोस्तृतीये'ति सूत्रात् तृतीयैव।

'क्रियया यमभिप्रैति सोऽपि संप्रदानम्' वार्त्तिकमिदं 'कर्मणा यमभिप्रैति स सम्प्रदानम्' (१।४।३२) इति पाणिनीयसूत्रस्य व्याख्यानकाले भट्टोजिदीक्षितेन सिद्धान्तकौमुद्याः कारकप्रकरणे पठितम्। वार्त्तिकार्थपर्यालोचनात् प्राक् 'संप्रदानमि'ति महतीसंज्ञाविधाने सूत्रकारस्याभिप्रायः ज्ञातव्यः। 'टि' 'घु' प्रभृती लघुसंज्ञकान्ः विहाय कारकम्, समासः, संप्रदानमिति महासंज्ञा सूत्रकारेण कथं कृता? तत्रोच्यते संज्ञा द्विविधा। यथा--व्युत्पत्तिनिमित्ता प्रवृत्तिनिमित्ता चेति। कारकं, समासः प्रभृतिषु व्युत्पत्तिनिमित्ता अन्वर्थसंज्ञा वा सूत्रकारेण कृता। यतः महासंज्ञाकरणमन्वर्थसंज्ञाविधानार्थमिति। परन्तु संप्रदानसंज्ञायां व्युत्पत्त्यर्थो न लभ्यते। यतः संप्रदानस्य व्युत्पत्त्यर्थस्तावत् सम्यक्प्रदानावसरे स्वस्वत्वध्वंसपूर्वकं परस्वत्वोत्पादनम्। परन्तु 'खण्डिकोपाध्यायः शिष्याय चपेटिकां ददाति' इत्युदाहरणवाक्यस्य 'शिष्याय' पदे अन्वर्थाभावादपि संप्रदानत्वम्। विषयेऽस्मिन् पाणिनीयं सूत्रं 'कर्मणा यमभिप्रैति स संप्रदानम्।' अत एव भाष्यादिपर्यालोचनया एतद् वक्तुं युज्यते यत् संप्रदानमिति महासंज्ञा प्रवृत्तिनिमित्ता।

‘कर्मणा यमभिप्रैति स संप्रदानम्’ इति सम्प्रदानकारकविधायकस्य पाणिनीयसूत्रस्य व्याख्यानकाले भट्टोजि-दीक्षित-पादेनोक्तम्-‘दानस्य कर्मणा यमभिप्रैति स संप्रदानसंज्ञः स्यादि’ति। दानं चापुनर्ग्रहणाय स्वस्वत्वनिवृत्तिपूर्वकं परस्वत्वोत्पादनम्। अत एव ‘रजकस्य वस्त्रं ददाती’त्यत्र रजकपदे अन्वर्थसंज्ञाभावान्न सम्प्रदानत्वम्। परन्तु अत्र प्रश्नः समुदेति-यदि स्वस्वत्वनिवृत्तिपूर्वकं परस्वत्वोत्पादनमेव दानस्यार्थो भवेत्, तर्हि कथं ‘ददाती’त्यत्र दा-धातोः प्रयोग एव। तत्रोच्यते-यत्र स्वस्वत्वनिवृत्तिपूर्वकं परस्वत्वोत्पादनं तत्र दा-धातोर्मुख्यार्थो बोध्यव्यः, परन्तु यत्र तन्न तत्र दा-धातोर्गौणार्थो वोध्यव्य इति तु वृत्तिकारमतम्। अतः ‘रजकस्ये’त्यादौ शेषत्वविवक्षायां षष्ठी एव। भाष्यकारैः अन्वर्थतायां नैवाग्रहः, ‘खण्डिकोपाध्यायः शिष्याय चपेटां ददाति’ इत्यादिप्रयोगात्। ‘कर्मणा यमभिप्रैति स सम्प्रदानम्’ इत्युक्तेः अकर्मकक्रियोद्देश्यस्य सम्प्रदानत्वं न भवेदित्याशङ्क्य वार्त्तिककारैरुक्तम्--‘क्रियया यमभिप्रैति सोऽपि संप्रदानमि’ति। यथा--‘पत्ये शेते’। पत्युद्देश्यकं शयनमिति बोधः। वाक्येऽस्मिन् संप्रदानसूत्रस्य अव्याप्तिरासीदिति वार्त्तिककाराभिमतम्। क्रियोद्देश्यमपि संप्रदानं भवितुमर्हतीति। भाष्येऽपि वार्त्तिकमिदं **‘क्रियाग्रहणम्’**[१३] इत्याक्षेपवार्त्तिकरूपेण भाष्यकारैः उद्धृतम्। पश्चाद् भाष्यकारैः वार्त्तिकमिदं खण्डितम्। ‘कर्मणा यमभिप्रैति स संप्रदानमि’ति सूत्रबलात् भाष्यकारैः वार्त्तिकमिदं खण्डितम्। तन्मते क्रियाऽपि कर्मशब्देन लोके व्यवह्रियते। ‘क्रियापि कृत्रिमं कर्म’[१४] इति भाष्यकारमतम्। ‘पत्ये शेते’ वाक्यस्यास्य अर्थस्तावद् ‘पतिमनुकुलयितुं शेते’। ‘क्रियार्थोपपदस्य च कर्मणि स्थानिनः (२।३।१४)’ इति पाणिनीयसूत्रबलात् ‘पत्ये शेते’ इत्याद्युदाहरणवाक्यानि सिध्यन्ति। विषयेऽस्मिन् यथा चोक्तं भट्टोजि-दीक्षितपादैः शब्दकौस्तुभे ‘भाष्यमते तु यत्र सम्प्रदानत्वमिष्टं तत्र सन्दर्शनादीनां क्रियायाश्च भेदो विवक्ष्यते। ततश्च तैराप्यमाना क्रियापि कृत्रिमं कर्मेति सिद्धं तयाऽभिप्रेयमाणस्य सम्प्रदानत्वम्। यत्र तन्नेष्टं तत्र भेदो न विवक्ष्यते। ततश्चोत्पत्तिविक्लित्त्याद्येकफलावच्छेदेनैकीकृतया क्रियाया व्याप्यमानस्य कर्मत्वमेव भविष्यती’[१५]ति। अत एव ‘क्रियया यमभिप्रैति सोऽपि संप्रदानमि’ति वार्त्तिकं व्यर्थमिति भाष्यकाराणां मतमिति दिक्।

तथ्यसूत्रम्

१। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, पृष्ठा-२६४।
२। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, पृष्ठा २७०-२७१।
३। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, पृष्ठा-२७४।
४। तदेव।
५। बृहच्छब्देन्दुशेखरकारः, द्वितीयो भागः, पृष्ठा-८५१।
६। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, पृष्ठा-२७५।
७। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, पृष्ठा-२७४
८। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, तदेव।
९। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, तदेव।
१०। सिद्धान्तकौमुदी, प्रथमो भागः, कारकप्रकरणम्, पृष्ठा-६१६।

११। तदेव।

१२। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, पृष्ठा-२७४।

१३। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, पृष्ठा-२५६।

१४। व्याकरणमहाभाष्यम्, द्वितीयः खण्डः, पृष्ठा-२५७।

२५। शब्दकौस्तुभः, द्वितीयो भागः, पृष्ठा-१२१।

ग्रन्थपञ्जी

१। दीक्षितः, भट्टोजिः-'वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी' (वालमनोरमा-तत्त्वबोधिनीसहिता), सम्पादकौ-महामहोपाध्यायः गिरिधरशर्मा महामहोपाध्यायः परमेश्वरानन्दशर्मा च, दिल्ली/मुम्वइ / चेन्नाइ / कोलकाता / वंगालोर / वाराणसी / पुणे / पाटना; मोतीलाल-वनारसी-दासः, १९६१ (प्रथमं संस्करणम्), २००४ (पुनर्मुद्रणम्), प्रथमो भागः।

२। दीक्षितः, भट्टोजिः-'शब्दकौस्तुभः', सम्पादकौः विन्ध्येश्वरी प्रसाद-द्विवेदी, गणपतिशास्त्री मोकाटे च, निंउदिल्ली; राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्, २००६ (पुनर्मुद्रणम्), द्वितीयो भागः।

३। पतञ्जलिः-'व्याकरणमहाभाष्यम्' (भाष्यप्रदीपोद्द्योतसहितम्), सम्पादकः महामहोपाध्याय-पण्डित शिवदत्तशर्मा, दिल्ली; चौखम्वा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, २००० (पुनर्मुद्रणम्), द्वितीयः खण्डः।

४। वामनजयादित्यः-'काशिका' (न्यास-पदमञ्जरी-भावबोधिनी-सहिता), सम्पादकौ-डः जयशङ्करलाल-त्रिपाठी, डः सुधाकरमालवीयश्च, वाराणसी; तारा-वुक-एजेन्सी, १९८६ (प्रथमं संस्करणम्), २००९ (पुनर्मुद्रणम्), द्वितीयो भागः।

५। भट्टः, नागेशः-'बृहच्छब्देन्दुशेखरः', सम्पादकः डः श्रीसीतारामशास्त्री, वाराणसी; वाराणसी-संस्कृत-विश्वविद्यालयः, १९६०, द्वितीयो भागः।

६। भट्टः, नागेशः-'लघुशब्देन्दुशेखरः' (अव्ययीभावान्तः), सम्पादकः - महामहोपाध्यायः श्री नित्यानन्दपन्तपर्वतीयः, वाराणसी; चौखम्बा-संस्कृत-सिरिज-अफिस; १९५४ (चतुर्थसंस्करणम्)।

গৌণগীতায় সৃষ্টিতত্ত্বপ্রসঙ্গ

সুমিতা বটব্যাল

রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণাদির বিভিন্ন কাহিনীকে উপজীব্য করে বিভিন্ন গৌণ গীতা রচিত হয়েছে। এগুলির উদ্দেশ্যও সর্বক্ষেত্রে এক নয়। কোনোটির মুখ্যবিষয় আত্মতত্ত্বপরিবেশন, কোনোটি বা সৃষ্টিতত্ত্বকে জনসমক্ষে তুলে ধরতে চেষ্টা করেছে, আবার কোনোটি বা জীবের সংসারবন্ধনের কারণ, বন্ধনের হাত থেকে মোক্ষলাভের উপায়, জীবের জীবন্মুক্ত দশা বর্ণনা করেছে। আবার কোনোটিতে যোগতত্ত্ব, বর্ণাশ্রমতত্ত্ব প্রভৃতি সম্পর্কিত নানা তথ্য বিধৃত আছে। গীতা বলতে আমরা যেমন শ্রীমদ্ভগবদ্‌গীতাকেই বুঝে থাকি, গৌণ গীতা সমূহকে ঠিক সেভাবে ভগবদ্‌গীতার সঙ্গে একই পর্যায়ভুক্ত করা যায় না। কারণ বৃহৎ কলেবর ভগবদ্‌গীতার কাছে এক একটি গৌণ গীতা তথ্যের বিচারে যেন এক অগাধ সমুদ্রে একবিন্দু জলবৎ। তথাপি এসব গৌণগীতা একেবারে নগণ্য বলা যায় না। কারণ এগুলিতে প্রতিপাদিত তত্ত্ব মূলতঃ রামায়ণ-মহাভারত-পুরাণাদিতে উল্লিখিত কাহিনী ও কাহিনীবিধৃত তত্ত্বসমূহের সংক্ষিপ্ত প্রতিরূপমাত্র।

বিভিন্ন পুরাণে সন্নিবিষ্ট ঘটনাবলী ও তথ্যাদিকে উপজীব্য করে রচিত হয়েছে বহু গৌণ গীতা যেগুলিতে বিশ্বসৃষ্টিতত্ত্ব, জীবজন্ম, জীবের প্রথম উৎপত্তি, জীবদেহ গঠন, দেবতাদের সৃষ্টি প্রভৃতি সম্পর্কে বহু তত্ত্ব পরিবেশিত হয়েছে। পুরাণ থেকে বিষয়বস্তু গ্রহণ করে রচিত গৌণ গীতা সমূহের মধ্যে ঈশ্বরগীতা, উদ্ধবগীতা, গোপীগীতা, গীতাসার (প্রথম), দ্বিতীয় হংসগীতা, ভিক্ষুগীতা, যমগীতা, দেবীগীতা প্রভৃতি প্রধান এবং এগুলির মধ্যে উদ্ধবগীতা, দেবীগীতা ও গীতাসার সবিশেষ উল্লেখযোগ্য যেখানে সৃষ্টিতত্ত্ব বর্ণিত হয়েছে।

প্রায় সমস্ত গৌণ গীতাই শ্রীমদ্ভগবদ্‌গীতার ন্যায় কয়েকটি অধ্যায়ে বিভক্ত। আলোচ্য ক্ষেত্রে সৃষ্টিতত্ত্ব আলোচনা প্রসঙ্গে উদ্ধবগীতা ও দেবীগীতাতে বিধৃত তথ্যই সর্বাধিক গুরুত্বপূর্ণ। এই দুই গীতার অধ্যায় সংখ্যা এ প্রসঙ্গে প্রথমেই উল্লেখ করা প্রয়োজন। শ্রীমদ্ভাগবত পুরাণের একাদশ স্কন্ধের ষষ্ঠ অধ্যায় থেকে ঊনত্রিশ অধ্যায় পর্যন্ত অংশে বর্ণিত। বিষয়বস্তুকে উপজীব্য করে এই উদ্ধবগীতা রচিত। উদ্ধব সম্পর্কে শ্রীকৃষ্ণের আত্মীয়, মিত্র ও পরামর্শদাতা। এই উদ্ধবের সঙ্গে শ্রীকৃষ্ণের কথোপকথনই উদ্ধবগীতার বিষয়বস্তু হওয়ায় এই গীতার নাম উদ্ধব গীতা। মানবজাতির উদ্দেশ্যে উপদেশ প্রদানের নিমিত্ত শ্রীকৃষ্ণ কর্ত্তৃক উদ্ধবের প্রতি যে সব তত্ত্ব পরিবেশিত হয়েছে সেগুলি উদ্ধবগীতার মুখ্য বিষয়। এই গীতার বক্তা শ্রীকৃষ্ণ ও শ্রোতা উদ্ধব। উদ্ধবগীতায় ঊনত্রিশটি অধ্যায় আছে এবং এর চর্ব্বিশতম অধ্যায়ে বর্ণিত হয়েছে সৃষ্টিতত্ত্ব।

সৃষ্টিতত্ত্ব সম্পর্কিত অপর একটি উল্লেখযোগ্য গৌণগীতার নাম দেবী গীতা। ভাগবত পুরাণের দ্বাদশ স্কন্ধের অন্তর্গত বিষয়কে উপজীব্য করে রচিত দেবীগীতায় তারকাসুর বধের নিমিত্ত জগন্মাতার গৌরীরূপে আবির্ভাববর্ণন এই গীতার মুখ্য বিষয়বস্তু। এর বক্তা ব্যাসদেব এবং শ্রোতা জন্‌মেজয়। দেবী গীতায় দশটি অধ্যায় আছে এবং দ্বিতীয় অধ্যায়টি আলোচ্য বিষয় সৃষ্টিতত্ত্ব।

এছাড়া ঈশ্বরগীতা, কপিলগীতা, গীতাসার (প্রথম) প্রভৃতিতেও সৃষ্টিতত্ত্ব সম্পর্কিত নানা তত্ত্ব উপদিষ্ট হয়েছে। এই গীতায় বিধৃত সৃষ্টিতত্ত্ব মূলতঃ সাংখ্যতত্ত্বের অনুসারী। কপিলগীতায় এবং গীতাসারে কাল ও পুরুষকে প্রাধান্য দেওয়া হয়েছে সৃষ্টিতত্ত্ব প্রসঙ্গে।

সৃষ্টিতত্ত্ব প্রসঙ্গে দেবীগীতায় সৃষ্টির পূর্বে আত্মার অস্তিত্বই স্বীকৃত হয়েছে। দেবী জগদম্বা আত্মস্বরূপে বিদ্যমান ছিলেন এবং এই আত্মস্বরূপকেই চিৎ, সংবিৎ ও পরব্রহ্ম নামে উল্লেখ করা হয়েছে।[১] এই আত্মা মায়া নামক শক্তি দ্বারা পরিচালিত হন। এই মায়াকেই দেবীগীতায়, জগৎ সৃষ্টির মূল উপাদান রূপে উল্লেখ করা হয়েছে। এই মায়া বিলক্ষণ এক অনির্বচনীয় অনাদি বস্তু যা সর্বভূতে বিরাজমান।[২] বস্তুতঃ ঐতরেয়োপনিষদের "আত্মা বা ইদং এক এবাগ্র আসীৎ নান্যৎ কিঞ্চনমিষৎ" (১/১) অংশের বা ছান্দোগ্যোপনিষদের "একমেবাদ্বিতীয়ম্" (৬/২/১) অংশের অথবা শ্বেতাশ্বতরোপনিষদের "ন সৎ ন চাসৎ শিব এব কেবলম্" (৪/১৮) অংশের বা ঋগ্বেদের নাসদীয় সূক্তের "নাসদাসীন্নসদাসীত্তদানীম্" (১০/১২৯/১) অংশেরই প্রতিধ্বনি শোনা যায় আলোচ্য দেবী গীতায়।

সৃষ্টির মূলে বিদ্যমান চতুর্বিধ কারণের মধ্যে নিমিত্তকারণ ও উপাদানকারণ সর্বাপেক্ষা বেশী স্বীকৃত। বেদাদিগ্রন্থের ন্যায় দেবীগীতাতেও বিশ্বসৃষ্টির পশ্চাতে চৈতন্যসংযোগরূপ নিমিত্ত কারণ ও প্রপঞ্চপরিণামরূপ উপাদান কারণকে হেতু বলা হয়েছে। নিমিত্তকারণ চৈতন্য এবং মায়া শক্তিই প্রপঞ্চরূপে জগৎ নির্মাণের উপাদান কারণ।[৩] উদ্ধবগীতাতে প্রায় অনুরূপ তত্ত্ব প্রতিফলিত। এখানে বলা হয়েছে ব্রহ্ম বা পরমাত্মা দ্বিধাবিভক্ত হলে একাংশ কার্যকারণরূপা প্রকৃতি ও অপরাংশ দ্রষ্টপুরুষরূপে উৎপন্ন হন।[৪] বস্তুত অদ্বিতীয়, ভেদরহিত অবাঙ্‌মনস্‌গোচর সত্যস্বরূপ ব্রহ্মই মায়াপ্রভাবে অজ্ঞানাচ্ছন্ন পরিদৃশ্যমান জগৎ উৎপন্ন করে।[৫] ঈশ্বরগীতায় প্রকৃতিকে জগৎসৃষ্টির কারণরূপে উল্লেখ করা হয়েছে—

"মহদাদ্যং বিশেষান্তং সম্প্রসুতেঽখিলং জগৎ।
যা সা প্রকৃতিরুদ্দিষ্টা মোহিনী সর্বদেহিনাম্।।"[৬]

অর্থাৎ মহত্তত্ত্ব থেকে শুরু করে বিশেষ পর্যন্ত সমস্ত জগতের প্রসবিতা এই প্রকৃতি। অব্যক্তই কাল, প্রধান ও পুরুষের স্রষ্টা এবং একারণেই জগৎকে বলা হয়েছে ব্রহ্মময়।[৭] এই গীতার মতে কালই সকলের নিয়ন্তা, তিনি সর্বজ্ঞ, ভগবান প্রাণ, পুরুষোত্তম। এই কালই যাবতীয় ভূত চরাচরের (বিষয় সমূহের) স্রষ্টা, কালই প্রজাদের সংহারক। সকলেই কালের বশীভূত, কেউই কালকে বশীভূত করতে পারে না।[৮] শাস্ত্রে বলা হয়েছে "জন্যানাং জনকঃ কালো জগতামাশ্রয়ো মতঃ।।" কালই হল জগতের আশ্রয় এবং জন্যের জনক। অতীতাদি ব্যবহারের অসাধারণ কারণ হল এই কাল। জন্যের জনক এই কাল এখানে নিমিত্তকারণ। উদ্ধবগীতায় বলা হয়েছে ব্রহ্মই কালরূপে প্রকাশিত হয়ে লীলা করে থাকেন। প্রকৃতিকে গুণক্ষোভ উৎপাদনের দ্বারা জগতের অভিব্যক্তির কারণ হল কাল।[৯]

দেবীগীতায় জ্ঞানরূপ সুখস্বরূপ, সত্য, পূর্ণ, অসঙ্গ ও দ্বৈতবর্জিত আত্মার বিশ্বসৃষ্টির উদগ্র বাসনা থেকে জগৎপ্রপঞ্চোৎপত্তির কথা বলা হয়েছে। তিনি তাঁর স্বীয় ইচ্ছা, কামনা এবং মায়ার দ্বারা সৃষ্টিকর্মে নিযুক্ত হন। প্রজা সৃষ্টির মূলে আছে অবিবেকজনিত তত্ত্ব অর্থাৎ প্রকৃতি প্রভৃতি চতুর্বিংশতি তত্ত্ব।[১০] উদ্ধবগীতাতেও সেই প্রকৃতিতত্ত্বকেই কারণরূপে উল্লেখ করে বলা হয়েছে যে ভগবান ঈশ্বরের প্রেরণায় প্রকৃতিতে ক্ষোভ সঞ্চারিত হলে সেই ক্ষোভিতা প্রকৃতি থেকে সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ এই ত্রিবিধ গুণ সঞ্জাত হয়[১১] সত্ত্ব, রজঃ ও তমো গুণের সাম্যাবস্থার নাম প্রকৃতি। স্বামীগীতায় এই প্রকৃতিকে উক্ত গুণত্রয়ের সাম্যাবস্থা বলে উল্লেখ করা হয়েছে

"গুণসাম্যং প্রকৃতিঃ"।[১২] উক্ত গুণত্রয় থেকে ক্রিয়াশক্তিমান প্রথম বিকারসূত্র সঞ্জাত হয়। এর থেকে জ্ঞানশক্তিরূপ মহত্তর, তার থেকে অহঙ্কারতত্ত্ব উৎপন্ন হয়।[১৩]

"প্রকরোতি সর্বমিতি প্রকৃতিঃ" এই বিগ্রহে প্রকৃতিকেই সমস্ত কিছু সৃষ্টির মূল কারণ বলা হয়। ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতিই তুল্যজাতীয় বিবিধ বিকারের সৃষ্টিকর্ত্রী। সমগ্র সৃষ্টি এই প্রকৃতি থেকে প্রসূত। প্রকৃতি আদ্যন্তহীন, নিত্য, সদ্বস্তু এবং সদ্বস্তু হওয়ায় এর না আছে উৎপত্তি, না আছে বিনাশ। এর অপর নাম অব্যক্ত। কারণ, সৃষ্টির পূর্বে জগৎ অব্যক্ত অবস্থায় থাকে আর অব্যক্তের ব্যক্ত অবস্থার নামই সৃষ্টি। শ্রীমদ্ভগবদগীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বলেছেন—

"অব্যক্তাদ্ ব্যক্তয়ঃ সর্বাঃ প্রভবন্ত্যহরাগমে।
রাত্র্যাগমে প্রলীয়ন্তে তত্রৈবাব্যক্ত সংজ্ঞকে।।[১৪]

এই প্রকৃতিতে চৈতন্য অন্বিত না হলে প্রকৃতির কোন প্রকার কার্য হয় না। প্রকৃতি জড় আর পুরুষ চৈতন্য। এই প্রকৃতিই পরিণামিনী আর পুরুষ নির্বিকার। প্রকৃতি গুণময়ী পুরুষ নির্গুণ বা গুণাতীত। প্রকৃতি কর্ত্তৃক আবৃত হয়ে চৈতন্য ক্রিয়াশীল হন আর চৈতন্যে অন্বিত হয়ে প্রকৃতিও প্রকাশপ্রাপ্তা হন। এই প্রকৃতিই মায়াচ্ছন্ন এবং ঈশ্বরকে তিনি আপনগর্ভে ধারণ করেন। তাঁর নিজের স্বভাবশক্তি তাঁতে আরোপ করেন। ফলে গর্ভস্থ ঐশিক তেজঃ ত্রিগুণত্মক হয়। এই গুণময় ঈশ্বরাংশই হল মায়াসম্পৃক্ত চৈতন্য বা পুরুষ। আর এই ঈশ্বর বা পরমাত্মার মায়াসম্পৃক্ত হওয়ার কথাই দেবীগীতায় উল্লিখিত হয়েছে—

"এতদ্ধি যন্ময়া প্রোক্তং মম রূপমলৌকিকম্।
অব্যাকৃতং তদব্যক্তং মায়াশবলমিত্যপি।।
প্রোচ্যতে সর্বশাস্ত্রেষু সর্বকারণকারণম্।
তত্ত্বানামাদিভূতঞ্চ সচ্চিদানন্দবিগ্রহম্"।।[১৫]

দেবীগীতায় প্রকৃতির দ্বৈবিধ্যের উল্লেখ আছে যথা—মায়া ও অবিদ্যা। উভয়ই সত্ত্বগুণসঞ্জাতা। মায়া কেবলমাত্র সত্ত্বগুণপ্রধান তাই এটি বিশুদ্ধ সত্ত্বাত্মিকা অর্থাৎ অন্য গুণদ্বয় যথা রজঃ ও তমঃ দ্বারা মলিন হয় না। কিন্তু অবিদ্যা অন্যগুণ দ্বয় অর্থাৎ রজঃ ও তমঃ দ্বারা মলিন হওয়ায় তা মলিনসত্ত্বপ্রধানা "সত্ত্বাত্মিকা তু মায়া স্যাদবিদ্যা গুণমিশ্রিতা"।[১৬] মায়াপ্রতিবিম্বিত চৈতন্যই হলেন ঈশ্বর যিনি পরমজ্ঞানবান্, সর্বজ্ঞ, সর্বকর্তা, সর্বশ্রেষ্ঠ এবং সকলের প্রতি অনুগ্রহে সমর্থ। অবিদ্যা প্রতিবিম্বিত চৈতন্যের নাম জীব যা যাবতীয় দুঃখের কারণ।[১৭] পঞ্চদশীতেও অনুরূপ তত্ত্ব নিহিত আছে—

"সত্ত্বশুদ্ধ্যবিশুদ্ধিভ্যাং মায়াঽবিদ্যে চ তে মতে।
মায়াবিম্বো বশীকৃত্য তাং স্যাৎ সর্বজ্ঞ ঈশ্বরঃ।।"[১৮]

পঞ্চদশী মতেও মায়াতে প্রতিবিম্বিত চিদাত্মা মায়াকে বশীভূত রেখে সর্বজ্ঞত্বাদিগুণ সম্পন্ন ঈশ্বর রূপে অবস্থান করেন আর অবিদ্যাপ্রতিবিম্বিত চৈতন্য যা জীব নামে অভিহিত, বহু প্রকার হয়ে থাকেন। এই অবিদ্যাই হল কারণশরীর। এই জীব যেখানে কারণদেহাভিমানী সেখানে সে প্রাজ্ঞ।[১৯] প্রকৃতির অবস্থাভেদে শরীরের ত্রৈবিধ্য স্বীকৃত। যথা সূক্ষ্ম শরীর, স্থূল শরীর ও কারণ শরীর। দেবীগীতামতে অবিদ্যা প্রতিবিম্বিত চৈতন্য যে জীব তা যখন সূক্ষ্মদেহাভিমানী তখন তার নাম তৈজস্, স্থূল দেহাভিমানী জীব বিশ্ব আর কারণ দেহাভিমানী জীব প্রাজ্ঞ। আর মায়া প্রতি প্রতিবিম্বিত চৈতন্যরূপ যে ঈশ্বর তিনি কারণ দেহাভিমানী হলে ঈশ, সূক্ষ্ম দেহাভিমানী হলে সূত্র ও স্থূল দেহাভিমানী হলে বিরাট্ আখ্যায় ভূষিত। উল্লেখ্য যে দেবী গীতায় উল্লিখিত হ্রীঙ্কার মন্ত্রই সৃষ্টিতত্ত্বের আদিভূততত্ত্ব। এই গীতার চতুর্থ অধ্যায়ে বলা হয়েছে—

“হ কারঃ স্থূলদেহঃ স্যাদ্রকারঃ সূক্ষ্মদেহকঃ।
ঈকারঃ কারণাত্মাসৌ হ্রীঙ্কারোঽহং তুরীয়কম্।”[২০]

এই গীতার চতুর্থ অধ্যায়ে সূক্ষ্মশরীর, স্থূল শরীর ও কারণ শরীরের বৈশিষ্ট্য প্রসঙ্গে বলা হয়েছে যে অপঞ্চীকৃত পঞ্চভূত থেকে উৎপন্ন হয় সূক্ষ্মশরীর “অপঞ্চীকৃতভূতোত্থং সূক্ষ্মদেহোঽয়মাত্মনঃ”।[২১] এবং তা দশ ইন্দ্রিয়, পঞ্চ প্রাণ, মন ও বুদ্ধি এই সপ্তদশাবয়বাত্মক—

“জ্ঞানকর্মেন্দ্রিয়যুতং প্রাণপঞ্চকসংযুতম্।
মনোবুদ্ধিযুতঞ্চৈতৎ সূক্ষ্মং তৎ কবয়ো বিদুঃ।।”[২১]

পঞ্চীকরণসম্ভূত মহাভূত থেকে স্থূল দেহের উৎপত্তি—

“পঞ্চীকৃতমহাভূতসম্ভূতঃ স্থূলদেহকঃ”।[২৩]

আর আত্মার তৃতীয় দেহ যা অনাদি, অনির্বচনীয় ও অজ্ঞান তা কারণদেহ—“অনাদ্যনির্বাচ্যমিদমজ্ঞানন্তু তৃতীয়কঃ।।”[২৪]

মহেশ্বরসম্বন্ধিনী সৃষ্টি দ্বৈতভাবে সংস্থিতা বলেই প্রকৃতি ও পুরুষ যোগে জীব সৃষ্টি স্বীকার করতেই হয়। ভগবতীগীতায় উক্ত হয়েছে যে শ্রীকৃষ্ণের রূপই পুরুষ ও স্ত্রী নামে দ্বিধাবিভক্ত হয়েছে। প্রকৃতপক্ষে তিনি স্ত্রীও নন, পুরুষও নন—

“সৃষ্ট্যর্থমাত্মনো রূপং ময়ৈব স্বেচ্ছয়ার্পিতম্।
ভূতং দ্বিধা নগশ্রেষ্ঠ পুমান্ স্ত্রী চ বিভেদতঃ।।”[২৫]।

গুণময়ী প্রকৃতির সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ ভেদে তিন গুণ থেকে সাত্ত্বিক, রাজসিক ও তামসিক অহঙ্কার উৎপন্ন হয়। উদ্ধবগীতায় এই ত্রিবিধ অহঙ্কারকে পঞ্চতন্মাত্রের, দশ—ইন্দ্রিয়ের ও মনের উৎপতির কারণ বলে বর্ণনা করা হয়েছে—

বৈকারিকস্তৈজসশ্চ তামসশ্চেতাহং ত্রিবৃৎ।
তন্মাত্রেন্দ্রিয়মনসাং কারণং চিদচিন্ময়ঃ।।”[২৬]

তামস অহঙ্কার থেকে পঞ্চতন্মাত্র সৃষ্ট হয় যা আকাশাদি পঞ্চ মহাভূতের উৎপত্তির কারণ। রাজসিক অহঙ্কার থেকে উদ্ভূত হয় দশ ইন্দ্রিয় এবং সাত্ত্বিক অহঙ্কার থেকে জাত হয় ইন্দ্রিয়গণের অধিপতি একাদশ দেবতা ও মন নামক একাদশ ইন্দ্রিয়। বস্তুত পঞ্চমহাভূত আবরণস্বভাবা এবং সেকারণে এগুলি তমগুণসঞ্জাত। ইন্দ্রিয় সমূহ বৃত্তিভাব বলেই এগুলি রাজস। একাদশ দেবতা ও মন প্রকাশস্বভাব হওয়ায় সাত্ত্বিক।[২৭]

পঞ্চদশী গ্রন্থেও সত্ত্বরজ-তমঃ গুণের সাম্যবস্থারূপা প্রকৃতিকে সৃষ্টির হেতু বলা হয়েছে। এই গ্রন্থমতে প্রকৃতি চিদানন্দরূপ ব্রহ্মের প্রতিবিম্বযুক্তা এবং দ্বিবিধা।[২৮]। মলিনসত্ত্বপ্রধানা প্রকৃতির নাম অবিদ্যা এবং এর প্রভাবেই জীব অল্পজ্ঞ, অল্প শক্তিমান ও বদ্ধ হয়ে থাকে। অবিদ্যা বহুরূপী হওয়ায় এতে প্রতিবিম্বিত চৈতন্য দেব, ইতর প্রভৃতি ভেদে বহুবিধ হয়ে থাকেন। পঞ্চদশীমতে তমোগুণাত্মিকা প্রকৃতি থেকে ঈশ্বরের কামনা বাসনা বশত আকাশাদি পঞ্চমহাভূতের উদ্ভব। এই পঞ্চমহাভূতের পঞ্চ সত্ত্বাংশ থেকে উদ্ভূত হয় পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়। এক্ষেত্রে আকাশ নামক মহাভূতের সত্ত্বাংশ থেকে সৃষ্ট হয় শ্রোত্র বা কর্ণ নামক জ্ঞানেন্দ্রিয়, বায়ুর সত্ত্বাংশ থেকে সঞ্জাত হয় ত্বক্, তেজ বা অগ্নির সত্ত্বাংশ চক্ষুর স্রষ্টা, অপ্ এর সত্ত্বাংশ থেকে জাত হয় জিহ্বা এবং ক্ষিতির সত্ত্বাংশ থেকে উদ্ভূত হয় নাসিকা।[২৯]। দেবীগীতাতে পঞ্চভূতের সত্ত্বাংশ থেকে শ্রোত্রাদি পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়ের উদ্ভব স্বীকার করা হয়েছে—“পঞ্চভূতস্থাসত্ত্বাংশৈঃ শ্রোত্রাদীনাং সমুদ্ভবঃ।।”[৩০] আর পঞ্চমহাভূতের রজঃ অংশ থেকে

যথাক্রমে উদ্ভূত হয় পঞ্চ কর্মেন্দ্রিয় যথা—বাক্, পাণি, পাদ, পায়ু ও উপস্থ। উল্লেখ্য যে, উদ্ধবগীতায় এই দশ ইন্দ্রিয়ের উৎসস্থলরূপে পঞ্চমহাভূতের রাজসিক অংশকেই চিহ্নিত করা হয়েছে—

> “অর্থস্তন্মাত্রিকাজ্জজ্ঞে তামসাদিন্দ্রিয়াণি চ।
> তৈজসাদ্দেবতা আসন্নেকাদশ চ বৈকৃতাৎ।।”[৩১]

তবে মন নামক একাদশ ইন্দ্রিয়ের উদ্ভব যে সত্ত্ব নামক অংশ তা উদ্ধবগীতার ন্যায় পঞ্চদশীতেও স্বীকার করা হয়েছে। পঞ্চদশী মতে পঞ্চমহাভূতের সত্ত্বাংশের সমষ্টি থেকে সৃষ্ট হয় অন্তঃকরণ। মন ও বুদ্ধি এই দ্বিবিধ অন্তঃকরণের মধ্যে সংশয়াত্মিকা বৃত্তিরূপে মনের উল্লেখ করা হয়েছে।[৩২] দেবীগীতা মতে পঞ্চমহাভূতের সত্ত্বাংশ থেকে সঞ্জাত পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়ের সত্ত্বাংশ মিলিত হয়ে অন্তঃকরণ উৎপন্ন হয় এবং বৃত্তিভেদে এই অন্তঃকরণ চতুর্বিধ যথা—সঙ্কল্পবিকল্পাত্মক মন, নিশ্চয়াত্মিকা বুদ্ধি, অনুসন্ধানতৎপর চিত্ত এবং অহঙ্কারাত্মক বৃত্তি অর্থাৎ অহঙ্কার। এই পঞ্চমহাভূতের রজোগুণসমষ্টি দ্বারা উৎপন্ন হয় প্রাণ যা প্রাণনাদি ক্রিয়ারূপবৃত্তিভেদে পঞ্চবিধ যথা—প্রাণ, অপান, ব্যান, সমান ও উদান। পঞ্চ প্রাণ, পঞ্চ কর্মেন্দ্রিয়, পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়, সঙ্কল্পবিকল্পাত্মক মন ও নিশ্চয়াত্মিকা বুদ্ধি এই সপ্তদশ অবয়ব দ্বারা সৃষ্ট হয় সূক্ষ্মশরীর বা লিঙ্গশরীর।[৩৩]

দেবীগীতাতেও পঞ্চ কর্মেন্দ্রিয়ের রজঃ অংশ থেকে পঞ্চবায়ুর উদ্ভবের কথা বলা হয়েছে।[৩৪] প্রাণ, অপান, ব্যান, সমান ও উদান সংজ্ঞক প্রাণপঞ্চকের অবস্থান প্রসঙ্গে উক্ত গীতায় বলা হয়েছে যে, দেহস্থ হৃদয়ে প্রাণ, গুহ্যে অপান, নাভিতে সমান, কণ্ঠে উদান ও সর্বশরীরে ব্যান অবস্থিত।[৩৫]

তমঃগুণ সঞ্জাত পঞ্চতন্মাত্র থেকে প্রথমে সৃষ্টির কারণরূপী আকাশ উদ্ভূত হয়। আকাশ থেকে বায়ু সঞ্জাত হয় যা মহাপ্রাণশক্তি স্বরূপ। আকাশ ও বায়ুর মিলনে উৎপন্ন হয় মহাজ্যোতিস্বরূপ অগ্নি। অপ্ বা জল উদ্ভূত হয়ে আকাশ, বায়ু ও অগ্নির মিলনে। এই অপ্‌ই ব্রহ্মাণ্ড সৃষ্টি বীজের আধার। পঞ্চম মহাভূত ক্ষিতি সৃষ্ট হয়েছে আকাশ, বায়ু, অগ্নি ও বারির মিলনে যা স্থূল মহাব্রহ্মাণ্ডের বীজস্বরূপ। দেবীগীতায় এই আকাশাদি পঞ্চমহাভূতের উৎপত্তির কারণরূপে হ্রীঙ্কারতত্ত্বকে স্বীকার করা হয়েছে। এই প্রসঙ্গে বলা হয়েছে যে হ্রীঙ্কারতত্ত্ব (পরব্রহ্ম) থেকে সঞ্জাত আকাশ শব্দতন্মাত্রগুণ যুক্ত। এই আকাশ থেকে স্পর্শাত্মক বায়ু, বায়ু থেকে রূপাত্মক তেজ, তেজ থেকে রসাত্মক জল এবং জল থেকে গন্ধাত্মিকা পৃথিবী সঞ্জাতা।[৩২] বস্তুত পঞ্চতন্মাত্র থেকে প্রথম সৃষ্ট আকাশ একগুণাত্মক। এর গুণ শব্দ। আকাশ থেকে জাত বলে বায়ুর গুণ শব্দ ও স্পর্শ। বায়ু থেকে উৎপন্ন তেজের গুণত্রয় হল শব্দ, স্পর্শ ও রূপ। তেজ থেকে উদ্ভূত অপ হল শব্দ স্পর্শ-রূপ-রস এই গুণ চতুষ্টয়াত্মক। আর পৃথিবী পঞ্চগুণসমন্বিতা। এই গুণপঞ্চক হল শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ। এই পঞ্চমহাভূত থেকেই সমস্ত কিছুর উৎপত্তি।

অহঙ্কারতত্ত্বানুযায়ী উদ্ভূত ব্রহ্মাণ্ডে জলমধ্যে পরমাত্মা নারায়ণের অবস্থান করতঃ তাঁর নাভিকুণ্ড থেকে বিশ্বসৃষ্টির আদিকারণতুল্য নাভিপদ্মে ব্রহ্মারূপে সঞ্জাত হন। এরপর তিনি দেবগণের বাসস্থানরূপে স্বর্গলোকে, ভূতগণের বাসযোগ্য ভূবর্লোক বা অন্তরীক্ষ এবং মর্ত্ত্যস্থ অর্থাৎ মনুষ্যগণের জন্য ভূর্লোক বা পৃথিবী, সিদ্ধ গণের বসবাসের জন্য মহর্লোকাদি সৃষ্টি করেন।[৩৭] জগতে বৃহৎ, ক্ষুদ্র, কৃশ, স্থূল, সূক্ষ্ম প্রভৃতি ধর্মযুক্ত যে সব পদার্থ বিদ্যমান সে সবই প্রকৃতি ও পুরুষ দ্বারা ব্যাপ্ত অর্থাৎ এই সৃষ্টির পশ্চাতে কারণ বিদ্যমান। এই কারণ হলেন প্রকৃতি। এ কারণে প্রকৃতি, পুরুষ ও কাল—এই ত্রিবিধ তত্ত্ব কারণরূপে উদ্ধবগীতায় উল্লিখিত হয়েছে। বস্তুত কার্য্যরূপাত্মক জগতের উপাদান কারণ প্রকৃতি স্বয়ং এবং এ প্রকৃতিতে অধিষ্ঠাতা হলেন পুরুষ আর

প্রকৃতিতে গুণক্ষোভ উৎপাদনের দ্বারা জগতের অভিব্যক্তির কারণ হল কাল। ব্রহ্ম যেহেতু স্বয়ং এই তিন রূপে অভিব্যক্ত হন সেই কারণে এই তিন তত্ত্বই ব্রহ্মস্বরূপ।[৩৮]

শব্দগুণান্বিত আকাশ, শব্দস্পর্শগুণযুক্ত বায়ু, শব্দস্পর্শরূপ এই ত্রিগুণাত্মক তেজ, শব্দস্পর্শরূপরসাত্মক জল এবং শব্দস্পর্শরূপরসগন্ধাত্মিকা পৃথিবী—এই পঞ্চবিধ সূক্ষ্মমহাভূত থেকে বিশ্ব তথা জগৎ প্রপঞ্চের উৎপত্তি বলে একে লিঙ্গ দেহ বা কারণ শরীর বলা হয়। এ কারণে দেবী গীতাতে বলা হয়েছে—"তেভ্যোঽভবন্মহৎ সূত্রং যল্লিঙ্গং পরিচক্ষতে।" এই লিঙ্গ দেহ আত্মার সূক্ষ্মদেহ এবং তা সর্বাত্মক। যে অব্যক্ত পরমাত্মার কারণ দেহ সেই কারণদেহের মধ্যে নিহিত থাকে জগৎ উৎপত্তির বীজ এবং সেই কারণ দেহ থেকেই এই লিঙ্গদেহের উৎপত্তি।[৩৯]

কপিলগীতায় মহৎ, অহঙ্কার, পঞ্চতন্মাত্র, পঞ্চমহাভূত প্রভৃতির উৎপত্তি এবং সৃষ্টিপ্রক্রিয়ার এদের গুরুত্ব স্বীকৃত। আকাশতত্ত্ব, বায়ুতত্ত্ব, তেজতত্ত্ব, জলতত্ত্ব ও পৃথিবীতত্ত্ব—এই পঞ্চবিধ তত্ত্বের মধ্যে পৃথিবীতত্ত্বই সর্বাপেক্ষা উল্লেখযোগ্য কারণ পূর্বোক্ত চার তত্ত্বের অর্থাৎ আকাশ, বায়ু, তেজ ও জলের বিশেষ গুণ ও শক্তি পৃথিবীতত্ত্বে বা ভূমিতত্ত্বেই বিদ্যমান।[৪০]

আকাশাদি পঞ্চতত্ত্ব, মহৎ ও অহঙ্কার—এই সপ্ততত্ত্ব অমিলিত বা অসংহত অবস্থায় কর্মহীন ছিল পরে কালের প্রভাবে সৃষ্টিকার্য হেতু ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতির সহায়তায় বিশ্বনিয়ন্তা ভগবান্ পরমপুরুষ পরমেশ্বর উক্ত সপ্ততত্ত্বে প্রবেশ করেন।[৪১] তাঁর প্রবেশের ফলেই মহৎ প্রভৃতি সপ্ততত্ত্ব ক্ষোভিত হয় এবং পরস্পরের সঙ্গে মিলিত হলে একটি অচেতন অণ্ড উৎপন্ন হয়। উক্ত অণ্ড থেকেই বিশ্বব্যাপী বিরাট পুরুষের আবির্ভাব।[৪২]

দেবীগীতায় মহদাদি থেকে পঞ্চমহাভূতের উৎপত্তি প্রসঙ্গে পঞ্চীকরণ প্রক্রিয়া স্বীকৃত। পঞ্চমহাভূতই যে বিরাট পুরুষের আবির্ভাবের কারণ সে প্রসঙ্গে দেবীগীতায় বলা হয়েছে যে পঞ্চীকরণের ফলে সৃষ্ট পঞ্চ মহাভূতের কার্যই হল বিরাট দেহ। একেই বলা হয় পরমেশ্বরের স্থূল শরীর। বস্তুত সাংখ্যদর্শনের পঞ্চীকরণ তত্ত্বই দেবী গীতায় প্রতিফলিত। এই প্রক্রিয়ায় পাঁচ পাঁচ ভাগ সূক্ষ্ম মহাভূত থেকে পাঁচ পাঁচ স্থূল মহাভূতের সৃষ্টি হয়। সুতরাং স্থূল পঞ্চমহাভূত সূক্ষ্মভূতেরই অংশজাতা ও সূক্ষ্মভূতেই ওতপ্রোতভাবে যুক্ত। উল্লেখ্য যে, প্রশ্ন, পৈঙ্গল প্রভৃতি উপনিষদে সূক্ষ্মমহাভূত ও স্থূল মহাভূতের মধ্যে সূক্ষ্মপার্থক্য স্বীকৃত। এই পার্থক্য ভিন্ন ভিন্ন উপনিষদে ভিন্ন ভিন্ন ভাবে ব্যক্ত হয়েছে প্রশ্নোপনিষদে সূক্ষ্ম মহাভূত ও স্থূলমহাভূত-এর মধ্যে যে সূক্ষ্ম পার্থক্য বিদ্যমান তা তুলে ধরা হয়েছে। এই উপনিষদ্ মতে পৃথিবীর মধ্যে আছে পৃথিবীর উপাদান, জলের মধ্যে জলের উপাদান, তেজের মধ্যে তেজের উপাদান, বায়ুর মধ্যে বায়ুর উপাদান, আকাশের মধ্যে আকাশের উপাদান বিদ্যমান। অনুরূপে চক্ষু ও দ্রষ্টব্য বিষয়, কর্ণ ও শ্রোতব্য বিষয়, আঘ্রাণ ও আঘ্রাণের যোগ্য বিষয়, রস ও রসবস্তু, জননেন্দ্রিয় ও তার আনন্দ, মন্তব্য বিষয় ও মন, বুদ্ধিগ্রাহ্য বিষয় ও বুদ্ধি, অহঙ্কার ও অহঙ্কর্ত্তা, চিন্তা ও চিত্ত, তেজোদ্দীপ্ত বিষয় ও তেজ, প্রাণশক্তি ও প্রাণ—এইভাবে এদের প্রত্যেকের দুটি করে রূপ বিদ্যমান। এই রূপদ্বয় সৃষ্টির মূলে রয়েছে পঞ্চতন্মাত্র যথা—শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ। এক্ষেত্রে চক্ষু, কর্ণ, রস, মন, বুদ্ধি প্রভৃতি সূক্ষ্মভূত এবং দ্রষ্টব্যবিষয় প্রভৃতি স্থূল ভূত। পৈঙ্গল উপনিষদেও সূক্ষ্মমহাভূত ও স্থূল মহাভূতের মধ্যে পার্থক্য স্পষ্ট। এই উপনিষদ্ মতে প্রধান পুরুষ বা পরমাত্মা থেকে জাত হয় সূক্ষ্ম আকাশ, তা থেকে সূক্ষ্ম বায়ু, তা থেকে সূক্ষ্ম তেজ, তা থেকে সূক্ষ্ম অপ্ ও তা থেকে সূক্ষ্ম পৃথিবী সৃষ্ট হয়। পরমেশ্বর তমোগুণপ্রধান মায়াকে আশ্রয় করে এই পঞ্চ সূক্ষ্মভূতকে স্থূল ভূতে পরিণত করার কামনা করেন এবং স্থূল ভূতে পরিণত করেন। যে পদ্ধতিতে স্থূল ভূত পঞ্চকের উৎপত্তি তা পঞ্চীকরণ নামে অভিহিত। এই পঞ্চীকরণ প্রক্রিয়া

অনুসারে পরমেশ্বর সৃষ্টির নিমিত্ত আকাশাদি প্রত্যেক ভূতকে সমান দুভাগে বিভক্ত করেন, দ্বিখণ্ডিত ভূত সমূহের অর্ধাংশকে পুনরায় চারভাগে ভাগ করেন। প্রত্যেক মূল ভূতের অর্ধাংশ এবং অপর ভূত চতুষ্টয়ের প্রত্যেকটির এক অষ্টমাংশ সংযুক্ত করে প্রত্যেক ভূতই পঞ্চভূতাত্মক হয়। মূল ভূতের অর্ধাংশ থাকায় উৎপন্ন ভূত সমূহের নামকরণ হয়েছে মূল ভূতের নামানুসারে। অর্থাৎ আকাশ নামে সূক্ষ্ম মহাভূতের অর্ধাংশ এবং বাকী মরুৎ, তেজ, অপ্ ও ক্ষিতি-এর প্রত্যেকটির এক অষ্টমাংশ নিয়ে যে মহাভূত সৃষ্ট হয় তার নাম আকাশ নামে স্থূল মহাভূত।[৪৩]

দেবীগীতাতেও অনুরূপ পঞ্চীকরণ পদ্ধতি বর্ণিত হয়েছে। এখানে বলা হয়েছে—

"ততঃ স্থূলানি ভূতানি পঞ্চীকরণমার্গতঃ।
পঞ্চসংখ্যানি জায়ন্তে তৎ প্রকারস্তথোচ্যতে।।"[৪৪]

এই গীতায় পঞ্চীকরণ পদ্ধতি সম্পর্কে ঔপনিষদিক তত্ত্ব স্বীকৃত হয়েছে। দেবী গীতায় বলা হয়েছে—

"পূর্বোক্তানি চ ভূতানি প্রত্যেকং বিভজেদ্ দ্বিধা।
একৈকং ভাগমেকস্যা চতুর্ধা বিভজেদ্ গিরে।।
স্বস্বেতরদ্বিতীয়াংশে যোজনাৎ পঞ্চ পঞ্চ তে।
তৎকার্যঞ্চ বিরাড়্দেহঃ স্থূলদেহোঽয়মাত্মনঃ।।[৪৫]

অর্থাৎ পঞ্চীকরণ হল সেই প্রক্রিয়া যেখানে পঞ্চভূতেরই সমন্বয় ঘটে। বস্তুত সূক্ষ্মমহাভূতসকলই পঞ্চীকরণের ফলে স্থূল মহাভূতে পরিণত হয়। পঞ্চীকরণ পদ্ধতি প্রসঙ্গে বলা হয়েছে যে আকাশরূপ সূক্ষ্মভূতই আকাশরূপ স্থূলভূতে বিপরিণত হবে। তেমনি বায়ুরূপ, তেজোরূপ, অপ্রূপ ও ক্ষিতিরূপ সূক্ষ্মভূতসকলই স্থূলভূতে পরিণতি লাভ করে। উল্লেখ্য যে আকাশ রূপ সূক্ষ্ম ভূত থেকে আকাশরূপ স্থূলভূতই সৃষ্ট হয়। বস্তুত আকাশরূপ সূক্ষ্মভূতের অর্ধাংশের সঙ্গে অপর ভূতচতুষ্টয় অর্থাৎ বায়ু, তেজ, অপ্ ও ক্ষিতি-এর প্রত্যেকটির ১/৮ অংশ যুক্ত হয়ে স্থূল আকাশ উৎপন্ন করে। অনুরূপে বায়ু নামক সূক্ষ্ম ভূতের অর্ধাংশের সঙ্গে বাকী ভূতচতুষ্টয় অর্থাৎ ব্যোম, তেজ, অপ্ ও ক্ষিতি এর প্রত্যেকটির ১/৮ অংশ নিয়ে সৃষ্টি হয় বায়ু নামক স্থূলমহাভূত। এভাবে পঞ্চ স্থূল মহাভূতের প্রত্যেকটিতেই উক্ত সূক্ষ্ম পঞ্চভূত পঞ্চীকরণের মাধ্যমে সন্নিবিষ্ট হয়ে থাকে। পঞ্চদশী গ্রন্থেও পঞ্চীকরণের অনুরূপ তত্ত্ব প্রতিফলিত। পঞ্চদশীমতে পরমেশ্বর জীবসকলের ভোগের নিমিত্ত অন্নপানাদি ভোগ্য বস্তুসমূহ ও ভোগায়তন চতুর্বিধ দেহ যথা জরায়ুজ, অণ্ডজ, স্বেদজ ও উদ্ভিজ্জ উৎপন্ন করার জন্য আকাশাদি মহাভূতপঞ্চকের প্রত্যেকটিকে পঞ্চীকৃত করেন।[৪৬] এই গ্রন্থে পঞ্চীকরণ পদ্ধতি প্রসঙ্গে বলা হয়েছে—

দ্বিধা বিধায় চৈকৈকং চতুর্ধা প্রথমং পুনঃ।
স্বস্বেতরদ্বিতীয়াংশৈর্যোজনাৎ পঞ্চ পঞ্চ তে।।[৪৭]

এরূপে পঞ্চীকৃত ভূতপঞ্চকের মিলন সংঘটিত করে অখিল ব্রহ্মাণ্ড সৃষ্ট। বস্তুত এই ব্রহ্মাণ্ড, বিশ্বপ্রপঞ্চ, অখিল জগৎ ব্রহ্মেরই বিরাট মূর্ত্তি। এই অনন্ত চেতনাচেতন জীবপূর্ণ জগৎ ব্রহ্মাণ্ডের শক্তিময় সত্তারই বিকাশমাত্র। কীটানুকীট জীব থেকে শুরু করে চেতনাচেতন সমস্ত কিছুর মধ্যেই ব্রহ্ম বিদ্যমান। তিনি অনাদি, অজর অমর। বৈদিক সাহিত্যে প্রতিপন্ন সৃষ্টিতত্ত্বই মূলত প্রায় সর্বশাস্ত্রেই স্বীকৃত যেখানে বলা হয়েছে যে মায়োপহিত চৈতন্য থেকেই আকাশাদি পঞ্চমহাভূতের উৎপত্তি এবং এই পঞ্চমহাভূত থেকেই ব্রহ্মাণ্ডের ও স্থূলদেহের উৎপত্তি হয়ে থাকে। জ্ঞানস্বরূপ নিত্য পরমাত্মা থেকে আকাশাদি পঞ্চ মহাভূত এবং শব্দ-স্পর্শ-রূপ-

রস-গন্ধাত্মিকা পৃথিবী থেকে ঔষধির উৎপত্তি স্বীকার করা হয়েছে। এই ঔষধি থেকে অন্ন আর অন্ন থেকে রেতঃ উৎপন্ন। এই রেতঃই জীব শরীরোৎপত্তির কারণ। এই জীবপ্রপঞ্চ প্রকৃতপক্ষে শুক্র ও শৌণিত যোগে উৎপন্ন পঞ্চভূতাত্মক স্থূল দেহ। তাই পঞ্চদশী গ্রন্থে উল্লিখিত তত্ত্বই স্বীকার করতে হয়—"পঞ্চীকৃতমহাভূতকার্যং জন্মাদিষড়্ভাববিকারং স্থূলশরীরম্।"

তথ্যসূত্র

১। অহমেবাস পূর্বস্তু নানাৎ কিঞ্চিন্নগাধিপঃ।
তদাত্মরূপং চিৎসংবিৎ পরব্রহ্মৈব নামকম্।। দেবীগীতা, ২/২
২। তস্য কাচিৎ স্বতঃসিদ্ধা শক্তির্মায়েতি বিশ্রুতা।
ন সতী সা নাসতী সা নোভয়াত্মা বিরোধতঃ।
এতৎ বিলক্ষণা কাচিৎ বস্তুভূতাস্তি সর্বদা।। দেবীগীতা, ২/৩-৪
৩। চৈতন্যস্য সমাযোগান্নিমিত্তত্বঞ্চ কথ্যতে।
প্রপঞ্চ পরিণামাচ্চ সমবায়িত্বমুচ্যতে।। দেবীগীতা, ২/৮
৪। তয়োরেকতরো হ্যর্থঃ প্রকৃতিঃ সোভয়াত্মিকা।
জ্ঞানং ত্বন্যতমো ভাবঃ পুরুষঃ সোহভিধীয়তে।। উদ্ধবগীতা, ২৪/৪
৫। তন্মায়াফলরূপেণ কেবলং নির্বিকল্পিতম্।
বাঙ্মনোহগোচরং সত্যং দ্বিধা সমভবদ্ বৃহৎ।। ঐ, ২৪/৩।
৬। ঈশ্বরগীতা, ৩/১০
৭। অব্যক্তাদভবৎ কালঃ প্রধানং পুরুষঃ পরঃ।
তেভ্যঃ সর্বমিদং জাতং তাস্মাদ্ ব্রহ্মময় জগৎ।। ঈশ্বর গীতা, ৩/১
৮। কালঃ সৃজতি ভূতানি কালঃ সংহ্রতে প্রজাঃ।
সর্বে কালস্য বশগা ন কালঃ কস্যচিদ্ বশে।। ঈশ্বরগীতা, ৩/১৬
৯। প্রকৃতির্হ্যস্যোপাদানমাধারঃ পুরুষঃ পর।
সতোহভিব্যঞ্জকঃ কালো ব্রহ্ম তৎত্রিতয়ং পর।
সতোহভিব্যঞ্জকঃ কালো ব্রহ্ম তৎত্রিতয়ং ত্বহম্।। উদ্ধবগীতা, ২৪/১৯
১০। স পুনঃ কামকর্মাদিযুক্তয়া স্বীয়মায়য়া।
পূর্বানুভূতসংস্কারাৎ কালকর্মবিপাকতঃ।।
অবিবেকাচ্চ তত্ত্বস্য সিসৃক্ষাবান্ প্রজায়তে।
অবুদ্ধিপূর্বঃ সর্গোহয়ং কথিতস্তে নগাধিপঃ।। দেবীগীতা. ২/২২-২৩
১১। তমো রজঃ সত্ত্বমিতি প্রকৃতেরভবন্ গুণাঃ।
ময়া প্রক্ষোভ্যমানায়া পুরুষানুমতেন চ।। উদ্ধবগীতা, ২৪/৫
১২। স্বামী গীতা, ১৪/৫
১৩। তেভ্যঃ সমভবৎ সূত্রং মহান্ সূত্রেণ সংযুত।
ততো বিকুর্বতো জাতোহহঙ্কারো যো বিমোচনঃ।। উদ্ধবগীতা, ২৪/৬
১৪। গীতা, ৮/১৮
১৫। দেবী গীতা, ২/২৪- ২৫
১৬। দেবী গীতা, ২/৪৩

১৭। সর্বজ্ঞঃ সর্বকর্তা চ সর্বানুগ্রহকারঃ অবিদ্যায়াস্তু যৎ কিঞ্চিৎ প্রতিবিম্বং নগাধিপঃ। তদেব জীবসংজ্ঞং স্যাৎ সর্বদুঃখাশ্রয়ং
পুনঃ। দেবী গীতা, ২/৪৫-৪৬।

১৮। পঞ্চদশী, ১/১৬

১৯। "অবিদ্যাবশগস্ত্বন্যস্তদ্বৈচিত্র্যাদনেকধা।
সা কারণশরীরং স্যাৎ প্রাজ্ঞস্তত্রাভিমানবান্।।" পঞ্চদেশী, ১/১৭

২০। দেবী গীতা, ৪/৪২।

২১। দেবী গীতা, ৪/২৮।

২২। দেবী গীতা, ৪/২৭।

২৩। দেবী গীতা, ৪/২৫।

২৪। দেবী গীতা, ৪/২৯।

২৫। ভগবতী গীতা, ৪/১২

২৬। উদ্ধবগীতা, ২৪/৭

২৭। অর্থস্তন্মাত্রিকাজ্জজ্ঞে তামসাদিন্দ্রিয়াণি চ।
তৈজসাদ্দেবতা আসন্নেকাদশ চ বৈকৃতাৎ।। উদ্ধবগীতা, ২৪/৮

২৮। চিদানন্দময়ব্রহ্ম প্রতিবিম্বসমন্বিতা।
তমোরজঃসত্ত্বগুণাপ্রকৃতির্দ্বিবিধা চ সা।। পঞ্চদশী, ১/১৫

২৯। সত্ত্বাংশৈঃ পঞ্চভিস্তেষাং ক্রমাদ্ধীন্দ্রিয়পঞ্চকম্।
শ্রোত্রত্বগক্ষিরসনঘ্রাণাখ্যমুপজায়তে।। পঞ্চদশী, ১/১৯

৩০। দেবীগীতা, ২/৩৫

৩১। উদ্ধবগীতা, ২৮/৮

৩২। তৈরন্তঃকরণং সবৈর্বৃত্তিভেদেন তদ্দ্বিধা।
মনো বিমর্শরূপং স্যাদ্বুদ্ধিঃ স্যান্নিশ্চয়াত্মিকা।। পঞ্চদশী ১/২০।

৩৩। তৈঃ সর্বৈঃ সহিতৈঃ প্রাণো বৃত্তিভেদাৎ স পঞ্চধা।
প্রাণোঽপানঃ সমানশ্চোদানব্যানো চ তে পুনঃ।।
বৃদ্ধিকর্মেন্দ্রিয়প্রাণপঞ্চকৈর্মনসা ধিয়া।
শরীরং সপ্তদশভিঃ সূক্ষ্মং তল্লিঙ্গমুচ্যতে। পঞ্চদশী, ১/২২-২৩।

৩৪। তেষাং রজোঽংশৈর্জাতানি ক্রমাৎ কর্মেন্দ্রিয়াণি চ।
প্রত্যেকং মিলিতৈস্তৈস্তু প্রাণো ভবতি পঞ্চধা।। দেবীগীতা, ২/৩৯

৩৫। হৃদি প্রাণো গুহ্যেঽপানো নাভিস্থস্তু সমানকঃ।
কণ্ঠদেশেঽস্যুদানঃ স্যাদ্ব্যানঃ সর্বশরীরগঃ।। দেবীগীতা, ২/৪০।

৩৬। তস্মাদাকাশ উৎপন্নঃ শব্দতন্মাত্ররূপকঃ।
ভবেৎ স্পর্শাত্মকো বায়ুস্তেজোরূপাত্মকং পুনঃ।।
জলং রসাত্মকং পশ্চাত্ততো গন্ধাত্মিকা ধরা।
শব্দৈকগুণ আকাশো বায়ুঃ স্পর্শরসান্বিতঃ।।
শব্দস্পর্শরূপগুণং তেজ ইত্যুচ্যতে বুধৈঃ।
শব্দস্পর্শরূপরসৈরাপো বেদগুণাঃ স্মৃতাঃ।।
শব্দস্পর্শরূপরসগন্ধৈঃ পঞ্চগুণাঃ ধরা।
তেভ্যোঽভবন্ মহৎসূত্রং যল্লিঙ্গং পরিচক্ষতে।। (দেবী গীতা, ২/২৭-৩০)

৩৭। সোহসৃজৎ তপসা যুক্তো রজসা মদনুগহাৎ।
লোকান্ সপালান্ বিশ্বাত্মা ভূর্ভুবস্বরিতি ত্রিধা।।
দেবানামোক আসীৎ স্বর্ভূতানাং চ ভুবঃ পদম্।
মর্ত্ত্যাদীনাং চ ভূর্লোক সিদ্ধানাং ত্রিতয়াৎ পরম।। (উদ্ধবগীতা, ২৪/১১-১২)

৩৮। প্রকৃতির্হ্যস্যোপাদানমাধারঃ পুরুষঃ পরঃ।
সত্যেহভিভ্যঞ্জকঃ কালো ব্রহ্ম তৎত্রিতয়ং ত্বহম্।। উদ্ধবগীতা, ২৪/১৯

৩৯। সর্বাত্মকং তৎসম্প্রোক্তং সূক্ষ্মদেহোহয়মাত্মনঃ।
অব্যক্তং কারণো দেহঃ স চোক্তং পূর্বমেব হি।। দেবী গীতা, ২/৩১

৪০। পরস্য দৃশ্যতে ধর্ম্মো হ্যপরস্মিন্ সমন্বয়াৎ।
অতো বিশেষো ভাবানাং ভূমাবেবোপলভ্যতে।। কপিল গীতা, ২/৪৯।

৪১। এতান্যসংহতা যদা মহদাদীনি সপ্ত বৈ।
কালকর্ম্মগুণোপেতো জগদাদিরূপাবিশৎ।। কপিলগীতা, ২/৫০

৪২। কপিলগীতা, ২/৫২

৪৩। পঞ্চসূক্ষ্মভূতানি তন্মাত্রাণি বা স্ত্ব রজ তমঃ ইতি প্রত্যেকং ত্রিগুণান্বিতম্। পরমেশ্বরঃ সৃষ্টেঃ পরিমিতং সূক্ষ্ম-পঞ্চভূতানি দ্বিধা বিভজ্য দ্বিধাভক্তম্ একাংশং নীত্বা অপরাণাং চতুর্ভূতানাং প্রত্যেকং অষ্টমাংশং সংযোজ্য পঞ্চীকৃতং ভূতমসৃজৎ।। পৈঙ্গল উপনিষদ্, ১/৬-৭

৪৪। দেবীগীতা, ২/৩২

৪৫। দেবীগীতা, ২/৩৩-৩৪।

৪৬। তদ্ভোগায় পুনর্ভোগ্যভোগয়তনজন্মনে।

वाचस्पतेरवच्छेदवादविमर्शः

ड. लोकनाथ-चक्रवर्ती

"ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः" इत्येव अद्वैतवेदान्तदर्शनस्य सिद्धान्तः। यद्यप्यत्र न केषामपि विमतिः तथापि तत्र व्यवहारे जीवेश्वरयोर्भेदस्योपलभ्यामानत्वेन कस्तावत् जीवाकारः, कथं वा तस्य अद्वितीयस्यापि भेद इति व्यवहारप्रतीयमानस्य भेदस्य निरूपणार्थं तस्य मिथ्यात्वमनुज्ञापनाय च वहवः आचार्याः प्रवृत्ताः। तेषु आचार्यपादेषु वार्तिककारनाम्ना प्रसिद्धाः सुरेश्वरचार्याः, विवरणकाराः, आचार्यवाचस्पतिमिश्राः, संक्षेपशारीरककाराश्च प्राथम्येन संकेतमर्हन्ति।

वेदान्तराध्यान्तवित्सु परमप्रवीणा एते महाभागाः शाङ्कर-वाणीमेव विशदं निपुणञ्च व्याचक्षन्ते। ब्रह्माद्वैते परस्परं भेदमनाकलयन्तोऽपि ते जीवस्वरूपविचारे अन्यत्रापि शब्दापारोक्ष्यादिरूपब्रह्माद्वैतसाधनीभूतेषु परस्परं भिन्नं भिन्नं मतं स्वीकुर्वते।

तत्र विवरणमतसम्मतप्रतिबिम्बवादस्यैव युक्तत्वं वाचस्पतिमतसम्मत-अवच्छेदवादस्यैव वा, न एतावता तत्रैकत्रापि वेदान्तिनामास्थया भवितव्यम्, अन्यथा हि मायावादितोपहास एव पर्यवस्येत्। अतः प्रतिबिम्बवादादिस्वरूपनिर्णयपूर्वकं किं स्वरूपमवच्छेदवादस्य? कथं वा तत्रोपपत्तिः? कथञ्च अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं जीव इति वाचस्पतिमतमिति चिरकालसंमासादितमतस्य शास्त्रानारूढत्वमित्यादिप्रतिपादनमेव क्रियते।

तत्र जीवस्वरूपविषये वार्तिककारैरेवमाचक्ष्यन्ते-अनाद्यविद्याजन्य-अध्यासवशात् निरञ्जनोऽपि आत्मा अहंकारोपहितः अहंकारतादात्म्यविशिष्टतया प्रतीयमानः अहंकारगतस्वाभासाविवेकेन जीवपदवाच्य इति। अहंकारस्य नानात्वेनैव जीवानामपि नानात्वमेव। परन्तु सुषुप्तौ अहंकारस्यासत्त्वाद् न तदानीं जीवाभावः शङ्क्यः, संस्काररूपेण सुषुप्तावपि तत्सत्त्वात्। तदुक्तं न्यायरत्नावल्ल्याम्-सुषुप्तावपि संस्काररूपेणाहङ्कारसत्त्वाज्जीवसत्त्वमिति।[1] मतेऽस्मिन् अहङ्कारे चिदात्मनो यः प्रतिबिम्बः न च तस्य सत्यत्वम्, बिम्बातिरिक्तत्वात्, बिम्बतादात्म्या पन्नत्वाच्च चेतनत्वोपपत्तिरप्यस्य।

माया तु तेषां मते एकैव, न सा प्रतिजीवं भिन्ना इति। श्रवणमनननिदिध्यासनादिभिर्यद्यपि अहंकारावच्छेदेन तत्त्वतानोदयो भवति परन्तु तदहंकारावच्छेदेन मायाया समूलोच्छेदो भवितुं नार्हति। तत्र मायायाः नाशः महापटस्यांशनाशवदिति तेषामाशयः।

तथा च मायायां मिथ्याभूतं प्रतिबिम्बमेवात्र मते जीवः। अयं हि वादः आभासवादो नाम्ना ख्यातः।

विवरणकाराणां मते तु आभासवादो न सङ्गच्छते। बिम्बस्यैव प्रतिबिम्बव्यवहारतत्क्लृप्तकार्यसम्भवान्नातिरिक्ताभासकल्पनं गौरवमुक्तमिति कृत्वा नाभासवादः युक्तः, स्थूलसूक्ष्मान्यतरावस्थबुद्धिविशिष्टाज्ञानान्तर्गतत्वारोपितधर्मविशिष्टं चैतन्यं प्रतिबिम्बतया प्रतीयमान जीवः। तस्य च प्रतिबिम्बस्य प्रतिबिम्बत्वरूपेण मिथ्यात्वेऽपि स्वरूपतोऽर्थात् बिम्बत्वेन सत्यत्वमेव, तस्य बिम्बानतिरेकात्। व्यतिरिक्तत्वभानं तु मायाजन्यमेव। अयं हि वादः प्रतिबिम्बवाद इत्याचक्ष्यते। तदुक्तं न्यायरत्नावलीकृता--स्वरूपतः सत्यं प्रतिबिम्बत्वरूपेण मिथ्याभूतं बिम्बमेव प्रतिबिम्बमिति विवरणोक्तस्य प्रतिबिम्बवादत्वमुक्तम्।[२]

संक्षेपशारीरककाराः सर्वज्ञात्ममुनयस्तु 'कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वर' इति श्रुतिं समाश्रित्य बुद्धिप्रतिबिम्बितं चैतन्यं जीव इति व्याचक्षन्ते। एतद्वते सर्वं तदाभासवाद इवात्रमतेऽपि बोध्यम्।

भामतीकाराः वाचस्पतिमिश्रास्तु जीवेश्वरयवस्थां चिकीर्षवः अवच्छेदवादं स्वीचक्रुः। एतन्मते उपाधिसहितोऽपि चेतनः न कथमपि काल्पनिको भवितुमर्हति। पुनरपि जीवस्य स्वरूपः न ईश्वरस्य इव सत्यं भवितुं शक्नोति। एवं च प्रयासशीलेन जीवेन एव मुक्ति लभमानेन भाव्यमिति, ईशरस्तु न कथमपि मुक्तः स्यात्। तथा च द्वैतापत्तिरेव भवति। अतएव आभासवादमपाकृत्य अवच्छेदवादं ते प्रतिपादयन्ति।

वाचस्पतिमिश्रकथितप्रक्रियायामस्यां भावरूपाज्ञानसम्बन्धात् स्वेनैव स्वस्यरूपं न ज्ञायते तत्र यन्न ज्ञायते तेन रूपेण तस्य ईश्वरत्वम्, यश्च न जानाति तेन रूपेण तस्य जीवत्वमभ्युपेयते। अज्ञानं हि नानाविधम्, अतएव अस्मिन् पक्षे जीवनानात्वमपि मन्यते। तानि च अज्ञानानि सविषयतया ईश्वरस्वरूपावच्छेदकानि, आश्रयतया च जीवस्वरूपावच्छेदकानि सन्ति। यथा च लोके मूलाविद्यामूलकरजताभासस्थले अविद्याविषयीभूता शुक्तिः रजतमुत्पादयितुं न प्रभवति, किन्तु अविद्या यमाश्रित्य नृत्यति स जीव एव अविद्यासहायेन रजतं प्रकल्पयति, तद्वद् ईश्वरोऽपि मूलाज्ञानविषयत्वात् जगन्नोत्पादयति किन्तु जीवा एव स्वस्वाविद्यासहायेन जगत् कल्पयन्ति। पक्षेऽस्मिन् जीवभेदेन प्रपञ्चभेदोऽपि अङ्गीकृतो भवति। जगदुपादानत्वं चात्र जीवस्य एव प्रतिपाद्यते।

न च मतेऽस्मिन् जीवानां प्रत्येकं प्रपञ्चकल्पकत्वात् प्रतिजीवं प्रपञ्चस्य भिन्नतया य एव घटः चैत्रेण दृष्टः स एव मैत्रेणापि दृष्ट इति प्रत्यभिज्ञा नोपपद्यते इत्याशयः, प्रत्यभिज्ञायाः सादृश्यमूलकत्वाभ्युपगमात्।[३]

अविद्यावशात् अनन्तानवच्छिन्नं ब्रह्म अवच्छिद्यते सान्तम् अवच्छिन्नं च भवति। तत्तु न सत्त्वम्। चैतन्यं ब्रह्मस्वभाव एव। तद् चैतन्यं नित्यतया वर्तते, न क्रियया इति। तस्य च अनवच्छिन्नस्य तत्तदविषयोपधानभेदावच्छेदेन कल्पितभेदस्य अनित्यत्वं कार्यत्वञ्च उपपद्यते। तथा च ईक्षणेन ब्रह्मणः स्वातन्त्रलक्षणं कतृत्वं भवति।[४] न च अनात्मनि आकाशे घटाद्युपाधिकृतो भवतु अवच्छेदविभ्रमः, आत्मनि स्वभावसिद्धे प्रकाशे तु स न घटते इति वाच्यम्। दृश्यते च आत्मन एव स्वतो अनात्मनि देहादिसङ्घाते आत्मत्वमिथ्याभिमानः मिथ्याबुद्धिमात्रेण पूर्वेण।[५] स्मृतिश्च शरीरपरमात्मनोः भेदः कथयति। "ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति। भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया"[६] इति गीतायां दर्शनात्। पर एव आत्मा देहेन्द्रियोपाधिभिः परिच्छिद्यमानो वालैः शरीर इत्युपचर्यते। यथा घटकरकाद्युपाधिवशात् अपरिच्छिन्नमपि

नभः परिच्छिन्नवदाभासते तद्वत्। न तावद् भेदप्रतिषेधाद् भेदव्यपदेशाच्च भेदाभेदौ एकत्र तात्त्विकं भवितुमर्हतः, विरोधात्। तस्मादेकमिह तात्त्विकम् इतरत् च अतात्त्विकम्, तेन च द्वैतग्राहिणश्च मानान्तरस्य अभावात् तद्बाधनाच्च अद्वैतमेव परमार्थ इति अवच्छेदवादेन पर्यवस्यति।[७]

शुक्लयजुर्वेदस्य माध्यन्दिन-काण्वप्रतिपादकाः मुनयः जीवब्रह्मणोर्भेदो हिं कथयन्ति। "यो विज्ञाने तिष्ठन्"[८] इति काण्वोक्तौ आत्मशब्दः शरीरस्य वाचकः। यो विज्ञाने तिष्ठन्--इत्यत्रापि विज्ञानशब्देन शरीर उच्यते। शरीरश्च विज्ञानमय इति। एतस्मात् शरीरादन्यः ईश्वरः अन्तर्यामीति सिध्यति। कथं पुनः एकस्मिन्नेव देहाधिष्ठाने द्वौ द्रष्टारौ उपपद्येते अयमीश्वरः अन्तर्यामी, अयमितरः शारीर इति रूपेणेति चेत्, सत्यम्, नान्यः अतोऽस्ति द्रष्टा इति श्रुतिविरोधात्। नियन्तारं विना न किमपि नियम्यते। यो जीवो नियन्ता लोके सिद्धः स परमात्मा एव उपाध्यवच्छेदकल्पितभेदः तथा व्याख्यायते। परमार्थतः अन्तर्यामिणः अन्यस्य जीवात्मनो द्रष्टुरभावात् ब्रह्मैव अमृतं चैतन्यमवच्छेदेन अन्यवत् प्रतिभाति।

भोगस्य विवेचनप्रसङ्गे मुण्डकोपनिषदि उक्तम्--"द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते। तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति"[९] इति। तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति इत्यनेन कर्मफलाशनं प्रतिपाद्यते। पुनः अनश्नन्नन्यः इत्यनेन औदासीन्येन अवस्थानं निर्दिश्यते। परन्तु न च एतावता द्वैत इति सम्भाव्यते। तथाहि अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति इत्यनेन उपाधिरहितत्वेन जीवो ब्रह्मस्वभाव उदासीनोऽभोक्ता इति प्रतिपाद्यते। तत्प्रतिपादनार्थमेव अचेतनस्य बुद्धिसत्त्वस्य अपारमार्थिकं भोक्तृत्वं कथ्यते। उपाधिना अवच्छिन्नश्च जीवः अनेन प्रतिसिद्धो भवतीति अवच्छदवादेन यद्यपि तयोर्भेदः प्रतीयते तथापि न तत्र द्वैतापत्तिरिति अद्वैते एव पर्यवसानम्।[१०]

तत्रोच्यते पूर्वपक्षिभिः--यदि अवच्छेदवादं स्वीकृतं स्यात्तर्हि ब्रह्मणः जगत्कारणत्वे सति तस्मिन्नेव भोक्त्रापत्तेः जीवब्रह्मणोर्भेदो न सम्भवतीति। लोके हि भोक्तृभोग्यविभागः सर्वथा स्पष्ट एव। भोक्ता चेतनः शरीरः देवदत्तादिः भोग्याः शब्दादयो विषया इति। यदि तत्र भोक्तुः भोग्यस्यैक्यं स्यात्तर्हि एव एतस्य विभागस्याभावः प्रसज्येत। सिद्धस्य विभागस्य बाधनं न सङ्गच्छते। समाधाने तत्रोच्यते सत्यम्, संसारेऽपि तथा भिन्नता दृश्यते। आत्मा वै जायते पुत्रः इति पितुरंशभूतो बालकः, स स्वयमेव गर्भस्थपीडां भुङ्क्ते, न तस्य पितेति दर्शनात्। पुनश्च समुद्रात् उदात्मन अनन्यत्वेऽपि फेनवीचितरङ्गादयः तद्विकारा व्यवहारे उपलभ्यन्ते, पुनः ऊर्ध्वगतजलस्य अन्यत्वेऽपि तद्विकाराणां फेनतरङ्गादीनाम् न इतरेतरभावापत्तिर्भवति। न च तेषामितरेतरभावनापत्तावपि समुद्रात्मन अन्यत्वं भवति। एवञ्च न ब्रह्मणः परस्माद् अन्यत्वं भविष्यति।[११] तदुक्तं छान्दोग्योपनिषदि--"यदा सौम्येकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद् वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्" इति।[१२] दृष्टान्तेनानेन कार्यरूपे अवस्थितमिदं जगद् ब्रह्मण एव उत्पद्यते, तस्माद् तद् ब्रह्मैवेति सिद्धम्। किन्तु अवच्छेदत्वादेव भेदप्रतीतिरिति।

अन्तःकरणस्य साहित्यराहित्याभ्यां ब्रह्मतायाः जीवभावस्य च उपाधिर्विशिष्यते। अन्तःकरणसाहित्यं जीवत्वस्य उपाधिः, अन्तःकरणराहित्वं ब्रह्मत्वस्य उपाधिरिति। तयोर्भेदे न कस्याप्यन्यस्य कारणत्वमिति। यथा उपाधिविधिः

स्यात्, तथैव तस्य प्रतिषेधत्वमपि भवति। यथा सुवर्ण-लौहयोर्भेदेन शृङ्खलत्वे न कापि विशेषता तथैव भावाभावयोः व्यावर्तकत्वेऽपि न वैशिष्ट्यमिति।

अवच्छेदवादे एकेन अन्तःकरणेनावच्छिन्नं चैतन्यमेको जीवः अन्येन अनतःकरणेनावच्छिन्नं चैतन्यम् अन्यो जीव इति स्वीक्रियते। अनस्तस्माद् अन्तःकरणानां वैभिन्यात् जीवान्तरकृतकर्मणां न जीवान्तरैः भोग इति। पुनश्चात्र अन्तःकरणाभावावच्छिन्नं चैतन्यमीश्वरः कारणोपाधिरीश्वरः इति वा श्रुत्यनुरोधेन अविद्यावच्छिन्नचैतन्यमीश्वर इति अवगन्तव्यम्। न च अवच्छेदपक्षे ''यथा ह्ययं ज्योतिः आत्माविवस्वानपो भिन्ना बहुधैकः अनुगच्छन्'' इति श्रुतिवलात् यथा प्रकाशस्वरूप एकैव सूर्यः अनेकजलपात्रेषु प्रतिबिम्बितः अनेकरूपेण आभासते तथैव स्वप्रकाश नित्य-आत्मा स्वभावतः एकोऽपि उपाधिषु प्रतिबिम्बितः अनेकरूपात्मको भवति। तस्मात् ''अत एव चोपमासूर्यकादिवत्''[१३] इति विरोधः वाच्यम्, अम्बुवद्ग्रहणात् न तथात्वमिति दर्शनात्।[१४] जलप्रतिबिम्बितः रविर्यथा जलवृद्धौ वर्धते इव, जलह्रासे ह्रसतीव, जलचलनेचलनीव, जलभेदे भिद्यते इत्येवं जलधर्मानुयायी भवति न परमार्थतः सूर्यस्य तथात्वमस्ति। तथा आत्मनः अन्तःकरणादिना अवच्छेदेन बृद्ध्युपाधौ अन्तर्भूते सति आध्यासिकं तदनुरोधिवृद्धिह्रासादिभाक्त्वं च सिद्ध्यति[१५] इति भामतीकाराणामाशयः।

अपरे तु न प्रतिबिम्बवादो न वा अवच्छेदवाद इति अभ्युपगच्छन्ति। अपि च तेषां नये न जीवस्य तथाबिधत्वमिति। तथाहि राजवंराजातः कोऽपि जनः केनापि कारणेन शिशुकालादेव व्याधकुले अतिष्ठत्। तदा स आत्मस्वरूपमविज्ञाय 'व्याधपुत्रोऽस्मि' इति ज्ञातवान्। एवञ्च शौर्यादिगुणसम्पन्नेऽपि लोके स्वनिकृष्टजातीयताप्रयक्तापमानेन खिद्यते स्म। तदा तद्वंशज्ञानसम्पन्नः कोऽपि 'त्वं राजपुत्रोऽसि' इत्युक्तवान्। तद्विज्ञाय सः तदा स्वनिकृष्टतापमानानुभवं परित्यज्य स्वश्रेष्ठजातेः स्मरणेन सुखानुभवप्राप्तिरकरोत्। एवमेव अनाद्यविद्यावशात् ब्रह्मण एव जीवभाव इति। तदा तद् ब्रह्म स्वतः सच्चिदानन्दस्वरूपं विस्मृत्य जीवभावं प्राप्य तद्गतदुःखसुखादिकमधिगच्छति। कस्मिंश्चित् काले गुरुणा शास्त्रेण वा समुपदिष्टः सन् सैव ''नाहं जीवः किन्तु सच्चिदानन्दं ब्रह्म इति विज्ञाय जीवभावं विस्मरति सत्यस्वरूपं चानुभवतीति। एवञ्च स्वाविद्या जीवभावनामधिगतस्य ब्रह्मणः सर्वप्रपञ्चकल्पकत्वात् प्रतिवादिभावरहिते पूर्वब्रह्मणि एव जीवभावः सिध्यति। जीवश्च स्वप्नकल्पितदेवतावत् कल्पितो भवति। अत्र एवमाशयः--स्वप्नद्रष्टा पुरुषजीवः यथा स्वयमेव स्वस्माद् भिन्नस्य सर्वज्ञत्वादिधर्मयुक्तस्य कस्यचिद् देवस्य कल्पनां करोति, अहर्निशं च तुं पूजयति, उपासनाया च अभ्युदयमपि लभते तद्वदेव जागरणकालेऽपि ईश्वरः कल्पितो भवतीति।

आभास-प्रतिबिम्ब-अवच्छेदवादेषु व्यवहारिकदृष्ट्या सूर्यचन्द्रप्रतिबिम्बदृष्टान्तेन प्रतिबिम्बवादैव सत्यमित्याभाति। अत्र ईश्वरस्य प्रतिबिम्बत्वेन स्वीकृतो जीवात्मा बिम्बेन परमात्मना समानः ब्रह्मैव भवति। मोक्षलाभार्थं च यः प्रयतते स मुक्तिं प्राप्नोति। आभासावच्छेदवादयोः काले काले भिद्यमानेन उपाधिना सम्बन्धात् नवनवस्यैव जीवस्य कृतानां कर्मणां फलस्यानुभवे कृतहान-अकृताभ्यागमादयो दोषाः भवन्ति। प्रतिबिम्बवादस्वीकारे तेऽपि दोषाः दूरीभवन्ति। यद्यप्येषु त्रिषु वादेषु मतभेदाः सूक्ष्मा एव तथापि अविद्योपहितः

परमात्मैव जीवात्मा वस्तुतो न तदीयैः किन्तु तद्वदिव उपलक्ष्यमाशौः अविद्यास्वभावैः युक्त इव परिलक्ष्यते इति आभासावच्छेदप्रतिबिम्बवादानां तात्पर्यम्। शुद्धचैतन्यमेव परमार्थः भेदोपाधिना जीवपरमात्मनो यद्यपि भेदप्रतीतिः किन्तु वास्तविकरूपेण ऐक्यम्, दृश्यमानस्य जीवस्य काल्पनिकत्वम्, मायायाश्च कल्पनामूलत्वमिति सर्वे एव अभ्युपगच्छन्ति। इत्यत्र सर्वेषामेतेषामैक्यं परिलक्ष्यते।

गौडपादशंकराचार्यवाचस्पतिमिश्रादिभिः स्वीकृते अवच्छेदवादे घटाकाशपटाकाशादिदृष्टान्तनिरूपणेन जीवात्मापरमात्मनोः विचेचने इतरवादौ न तथा सत्यत्वमभिधत्तः। अवच्छेदवादे आच्छादितस्य जीवस्य भ्रमवशात् अन्यत्वप्रतीतिः स्वीक्रियते। अनाद्यविद्या परमात्मतत्त्वज्ञानेन विद्यया समूलमुच्छिद्यते। अविद्यावशादेव आनुपातिकाधिक्येन जीवेश्वरप्रतीतिः स्वस्मिन्नेव जीवे भवति। अविद्यया मलिनीकृते आत्मनि जीव ईश्वरो वा भवति। आभासे स्वसत्तामात्रस्य प्रतीतित्वात्, प्रतिबिम्बे ब्रह्मणः जीवेश्वरयोः दूरत्वप्रतीतेः अवच्छेदे च अवच्छिन्नत्वात् स्वस्मिन्नेव अन्यस्य बोधदर्शनात् उत्तरपक्ष एव श्रेयानित्याभाति।

उत्ससूत्रम्

१। सिद्धान्तविन्दुः, न्यायरत्नावली
२। तत्रैव
३। तत्रैव
४। भामती, पृ. ६२२
५। ब्रह्मसूत्रम्, शाङ्करभाष्यम्
६। गीता १८/६१
७। भामती, पृ. २३५
८। बृहदारण्यकोपनिषत् ३/७/२२
९। मुण्डकोपनिषद् ३/१/१
१०। ब्रह्मसूत्रम् १/३/७, भामती
११। ब्रह्मसूत्रम्,. शाङ्करभाष्यम्
१२। छान्दोग्योपनिषत् ६/१/१
१३। ब्रह्मसूत्रम् ३/२/१८, शाङ्करभाष्यम्
१४। भामती, पृ. ७२०
१५। ब्रह्मसूत्रम्, शाङ्करभाष्यम्

BRAHMAPRAKĀŚANA SŪKTA OF *ATHARVAVEDA-SAṂHITĀ* (10.2): UPANIṢADIC FOUNDATION OF *VEDĀNTA* PHILOSOPHY

DR. GARGI BHATTACHARYA

1. Introduction

Vedānta philosophy is founded on the basis of Upaniṣadic teachings, as the word *Upaniṣad* itself denotes *brahmavidyā*. The Upaniṣadic sentences like तत्त्वमसि (ChāU), अहं ब्रह्मास्मि (BṛU), आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः (BṛU) etc. gave birth to the deep thoughts, which finally developed the theories and designed the complete formation of *Vedānta* philosophy.

It is quite comprehensible, that this kind of thoughts did not have a sudden beginning and an abrupt growth only at the age of *Upaniṣads*; in point of fact, the Vedic *saṃhitā*-era had some great involvements to form the structure of the Vedāntic discussions. Ṛgvedic hymns like *Hiraṇyagarbha*, *Devī*, *Nasādīya* etc., those who popularly known as philosophical hymns, have a deep rooted connection with the philosophical thoughts of latter days. Not only *Ṛgveda*, but some *mantras* and *sūktas* of other *Vedas* possess the same glory to associate themselves with the eternal notion of *Jñānakāṇḍa*.

2. Thrust area

In this connection, our current paper would explore the relation between *Atharvaveda-saṃhitā* and Upaniṣadic concept, particularly, *brahmavidyā*, with special reference to the 2nd hymn of 10th book of *Atharvaveda* (Śaunaka), famous as *Brahmaprakāśana-sūkta*.

Before we enter the thrust area of our discussion, we should keep in mind that, the verses and hymns of the *Vedas*, deeply connected with *Jñānakāṇḍa*, do not gift the theories of *Vedānta* philosophy in an absolute developed form, rather they seeded the basic ideas for further realisations.

3. *Atharvaveda / Brahmaveda* and *brahmavidyā*

Atharvaveda, always falling in a different category from three other *Vedas*, mostly has the applications *(viniyoga)* chiefly in house hold rituals *(gṛhyakarman)*. It is famous for hymns like *Āyuṣya, Bhaiṣaja, Vivāha* etc. and it carries enormous significance for its magical verses and incantation for black magic *(abhicāra)*. But it would get a different diamension when we consider it's another title, *Brahmaveda*.

Brahman is the most noteworthy and maximum conferred word in *Upaniṣads* as well as in *Vedānta* philosophy. The association of Upaniṣadic concept with *Atharvaveda* can be realised by the name of the deities, as prescribed for several hymns of *Atharvaveda*, where we find *Brahman, Ātman, Jyeṣṭhabrahman, Brahmaṇaspati* etc. as *devatā* (deity) and even, some *sūktas* are famous by such name which possess the intimate touch of *Vedānta*, viz. *Ātma-sūkta* (7.3, 9.10,19.51), *Brahma-sūkta, Paramātmā-sūkta*· (19.72) etc.

4. Brahmaprakāśana-Sūkta

After an overall preliminary observation, a distinct clear look on the relation between *Atharvaveda* and Upaniṣadic thoughts can be accomplished only through the detailed discussion of the *sūktas* and *mantras*. And as mentioned earlier, for this task 2nd hymn of 10th Book of *Atharvaveda*, known as *Brahmaprakāśana-sūkta*, is at the focal point of our current discussion. *Ṛṣi* of the hymn is Nārāyaṇa, deity is *Brahmaprakaśana, Puruṣa, Sākṣātparabraman* (verse 31-32), meters are *anuṣṭup, triṣṭup, jagatī* and *bhūrik bṛhatī*.

4.1. The key note of the *sūkta*

To establish *Brahman* as the real authority of the universe, the hymn endows more than 30 verses; on the other hand, it explores the entire thought concisely through a single *mantra* in an interrogative form. It is as follows -

को अस्मिन् रूपमदधात् को मह्मानं च नाम च।
गातुं को अस्मिन् कः केतुं कश्चरित्राणि पूरुषे॥ (Verse 12)

["Who set form in him? who both bulk and name? who set him in progress? who display? Who set behaviours in man?"]*

4.2. Theme of the sūkta

The peculiarity of this hymn is that the whole theme is depicted from the perspective of an individual man *(puruṣa)*. It portrays each segment of man's life—the formation of body organs (both gross and subtle), psychological status, ecological and environmental surroundings, cultural events, religion performances and finally the eternal knowledge—the salvation.

4.3. Series of questions. Formation of body-parts of man

The hymn starts with केनो पार्ष्णी आभृते पुरुषस्य etc. and thereafter a series of question comes with a central query—who created the body of man?. Some queries are as follows—

By whom were brought the two heels of a man? by whom was his flesh put together? by whom his two ankle-joints? by whom his cunning fingers? by whom his apparatus? who put together his footing? by whom his two back-thighs? who joined his joints of knees? etc.

From this series of question we get the name of different parts and organs of human body, which might have some connection to the popular and medical feature of *Atharvaveda*. The body parts of a man (sometime along with the number/quantity of them), as mentioned in the hymn are briefly—

Heals (पार्ष्णी) 2
Flesh (मांस)
Ankle-joints (गुल्फ)
Fingers (अङ्गली)
Feet (प्रतिष्ठा)
Back-thighs (जङ्घा)
Breast (उरस्)
Neck-bones (ग्रीवाश्चिकी)
Teats (स्तन) 2
Collar-bones (कफोड) 2
Shoulder-bones (स्कन्ध)
Ribs (पृष्टी)
Arms (बाहु) 2
Apparatus (खानि) 7....
    Ear (कर्ण) 2
    Nostrils (नासिका)2
    Eyes (चक्षु) 2
    Mouth (मुख) 1
Tongue (जिह्वा)
Jaws (हनु)

Brain (मस्तिष्क)
Forehead (ललाट)
Hind-head (ककाटिका)
Skull (कपाल)

4.4. Psychological states of man

The reafter, the hymn focuses on the psychological condition of man, which is related to mind, an element of the subtle body. *Atharvaveda* asks—who set these mental phases in man?

प्रियाप्रियाणि बहुला स्वप्नं संबाधतन्द्यः।
आनन्दानुग्रो नन्दांश्च कस्माद् वहति पुरुषः।। (Verse 9)

["Numerous things dear and not dear, sleep, oppressions and wearinesses, delights and pleasures— from where does formidable man bring them?"]

And also
आर्तिरववर्तिर्निर्ऋतिः कुतो नु पुरुषेऽमतिः।
राद्धिः समृद्धिरव्यृद्धिर्मतिरुदितयः कुतः।। (Verse 10)

["Whence now in man [come] mishap, ruin, perdition, misery, accomplishment, success, non-failure? whence thought, uprisings?"]

Uninterrupted happiness is not the factual feature of man's fate, he has to confront of various types of unwilling situations that might leads him to gloom, sometimes to depression. The hymn does not fail to depict these two opposite psychological phases. The negative phase like oppression, weariness, mishap, ruin, perdition and consequently, the positive stage like delights, accomplishment, success, non-failure—both are mentioned there.

4.5. Winds in man

Thereafter, comes the question regarding the causality behind different winds, namely, *prāṇa, vyāna* and *samāna,* in the body.

को अस्मिन् प्राणमवयत् को अपानं व्यानमु।
समानमस्मिन् को देवोऽधि श्रियाय पूरुषे।। (Verse 13)

["Who wove in him breath? who expiration and respiration? what god attached conspiration to man here?"]

4.6. Ethics, rituals and spirituality in man

The status beyond the bodily existence can be accomplished through three different but inter-connected aspects — (i) ethical grade — the determining power to chose between truth and untruth; (ii) ritual performance—the helping factor to purify the mind, to keep the everyday's peace, and also the decisive feature for heaven after death; (iii) spiritual thoughts—the eagerness for eternal peace that show the way to immortality or salvation, *Atharvaveda's* enquiry—who set these three in man?

> को अस्मिन् यज्ञमदधादेको देवोऽधि पूरुषे।
>
> को अस्मिन्त्सत्यं कोऽनृतं कुतो मृत्युः कुतोऽमृतम्॥ (Verse 14)

[What one god set sacrifice in man here? who set in him truth? who untruth? whence comes death? whence the immortal?]

4.7. Nourishment, Clothing and Shelter of human being

The basic needs of human life are nourishment, clothing and shelter. *Brahmaprakāśana-sūkta* raises the question—who put about clothing? Who created the earth, the home of man? who the sky to protect, who the mountains for greatness and who the water to gift 'life'? (Verse 11 and 18)

4.8. Time

The whole universe is bounded by time. From an individual's routine activities to the universal living— all are oblige to obey time. But who created tune? *Atharvaveda* asks—Who prepared his life-time? With what did he make the day to shine? With what did he kindle the dawn? With what did he give the coming-on evening? (Verse 15-16)

4.9. Deeds

Usually, a man is to be identified by his own deeds. Who set him in his deeds? who extended to him strength?—*Atharvaveda* queries. (Verse 15 and 18)

4.10. Wisdom

Consequently, it is the knowledge, more precisely, the wisdom that distinguish human being from other living creatures. Who conveyed into him the wisdom - is the significant enquiry in verse 17.

4.11. Cultural events in man's life

Brahmaprakāśana-sūkta does not fail to mention the cultural aspect that nurtures the growth of personality of individual human being and also generates an overall improvement of civilization. The hymn interrogates—who gave man music? who dance? (Verse 17)

---

* "Pramān as evidence" by Prof. B. K. Motilal, appeared in Philosophical Essays, Felicitation vol. of Prof. A. L Thakur, Pub. By Sanskrit Pustak Bhandar 1987. p. 190-98.

4.12. One answer : *Brahman*

All above mentioned question have one conclusion - one solution—one answer, and that very answer comes in continuation of the final question of the series, i.e.

केनो श्रोत्रियमाप्नोति केनेमं परमेष्ठिनम्।
केनेममग्निं पूरुषः केन संवत्सरं ममे ॥ (Verse 20)

Atharvaveda ultimately declares—

ब्रह्म श्रोत्रियमाप्नोति ब्रह्मेमं परमेष्ठिनम्।
ब्रह्मेममग्निं पूरुषो ब्रह्म संवत्सरं ममे ॥ (Verse 20)

["The *Brahman* obtains one learned in revelation, the *Brahman* this most exalted one; the *Brahman* [as] man this Agni; the *Brahman* measured the year."]

The hymn, thereafter, proclaims that it is *Brahman,* who dwells upon the gods, it is the real authority. By *Brahman* the earth is disposed, the sky is set above; it is Brahman, who has created the atmosphere and the expanse.

The 2nd line of verse 28 and 30 is identical, which states that who knows *Brahman's* stronghold *(pura)* is called *puruṣa*— पुरं यो ब्रह्मणो वेद यस्याः पुरुष उच्यते.

4.13. Eternity

Subsequently, the hymn leads forward to the eternity. Verses from 19 to 33 (the final mantra) explore that Brahman's stronghold is covered with *amṛta.* The impregnable stronghold of gods is eight- weeled, nine-doored, in which there is a heaven going golden vessel *(kośa),* covered with light. The three spoked golden vessel *(tyare)* has three supports *(tripratiṣṭhite)* and what soul possessing monster *(yakṣa)* there in it, is that verily the knower of *Brahman* know.

तस्मिन् हिरण्यये कोशे त्र्यरे त्रिप्रतिष्ठिते ।
तस्मिन् यद् यक्षमात्मन्वत् तद् वै ब्रह्मविदो विदुः॥ (Verse32)

The final verse of the hymn we get the illustration of salvation—the journey to the endless glory.

प्रभ्राजगानां हरिणीं यशसा संपरीवृताम्।
पुरं हिरण्ययीं ब्रह्मा विवेशापराजिताम्॥ (Verse 33)

["The *Brahman* entered into the resplendent, yellow, golden, unconquered, stronghold that was all surrounded with glory."]

5. *Brahmaprakāśana-sūkta, Upaniṣads* and *Vedānta* philosophy.

A long hymn, consisting of 33 *mantras*, is very close to the Upaniṣdic concepts and *Vedānta* theories. From the viewpoint of the structure of the hymn, that starts with the word *kena* and continues in the question-answer format, which is quite similar to the Upaniṣadic literature and specially very near to *Kenopaniṣad*,

The hymn initiates with the popular perspective— the formation of body, living activities, ritual performances—all are associated with the earthly life of man; but gradually, it escorts to the spiritual thoughts in some mystical shapes. Use of words like eight wheels, nine doors, golden vessel indicates to the mysticism of the hymn. The eight wheels and nine doors might have an indication towards nine organs (nine holes) and eight *cakras* in man's body. Therefore, the golden vessel represents the body of man. Finally it concludes with the message of endless glory, might be the hint of liberation. Hence, the hymn surpasses a long journey— from earthly life to eternity.

5.1. *Brahman*—the cause of universe

Consequently, the whole idea focuses on one notion —i.e. *Brahman*—the Supreme Power, the Ultimate Reality, the Cause of every creation; and there we hear the echo of the Upaniṣadic sentences. Or, factually, it should be said that the basic concept of *Vedānta* can find its root in this *sūkta*.

5.1.1. Time and again, several (Upaniṣads describe Brahman as the cause of Universe

- यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते। येन जातानि जीवन्ति। यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति। तद्विजिज्ञासस्व तदब्रह्मेति। (TU. 3.1.1)

[That, indeed, out of which these beings originate, live, into which, they departing from here, enter seek to know that; that is *Brahman*.]**

- एतस्माज्ञायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च। (MU. 2.1.3)

[Out of it originates the breath, the mind and all the senses.]

- खं वायुज्योतिरापः पृथिवी विश्वस्य धारिणी

[Out of it arise ether, wind and fire and the water and the earth which bears everything].

- यः सर्वज्ञ सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः।

तस्मादेतद्ब्रह्म नाम रूपमन्नं च जायते॥ (MU. 1.1.9)

[The universal knower, omniscient one, whose *tapas* (penance) is (consisting of) knowledge, out of it arise all these; *Brahman*, name, form and food also.]

- यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च यथा पृथिव्यामोषधयः संभवन्ति। यथा सतः पुरुषात्केशलोमानि यथाक्षरात्संभवन्तीह विश्वम्। (MU. 1.1.7)

[Just as a spider spins out and holds (the threads of web), just as the plants sprout forth out of the earth, just as hair grow on the head and body of man who lives, similarly everything that is here arises out of imperishable one.]

- स प्राणमसृजत.... (PU. 6.4)

[He created the *prāṇa*.]

Depending on these and many other teachings of *Upaniṣads*, *Vedānta* philosophy has established the most important theory of admitting *Brahman* as the cause of Universe. Here the word universe means the sum total of effects. And causality is agency *(kartṛtva)*. Agency is the possession of immediate knowledge, the desire to do and ability to do so.

This theory *of Brahman*'s causality or authority is distinctly explored in the 2nd *sutra* of Vādarayāṇa's

Brahmasūtra - जन्माद्यस्य यतः।

5.1.2. According to *Vedānta* theory the whole process of creation starts from *Brahman*'s reflection. At the beginning of the creation, the Supreme Lord, aided by the (past) action of beings, which are the causes of the verity of the universe that is about to be created, as also by the cosmic illusion, which is endowed with an ultimate and inscrutable power, first conceives in His mind the entire universe consisting of names and forms and resolves "1 shall do this". (Cf. *Vedāntaparibhāṣā)*

Chāndogya Upaniṣad says ...... तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय— [it reflected : Let Me multiply, let Me be effectively born"].

Taittiriya Upaniṣad declares -सो'कामयत बहु स्यां प्रजायेय—[It desired : Let Me be Effectively born.]

From that Consciousness five simple elements are produced. Thereafter, the process of creation continues —one after another come five sense organs, mind , intellect, five organs of action, five winds, five gross elements, *hirarṇyagarbha*, fourteen worlds and finally four types of living creatures.

5.1.3. Therefore, the creation of universe as depicted in *Taittirīya* and *Chāndogya Upaniṣad* has a specific way from the subtle to the gross.

But in the hymn of *Atharvaveda*, discussed here, the creation is depicted from the angle of the individual and it has a path from gross body to subtle elements and finally, the journey ends at the Ultimate Reality, *Brahman*. Therefore, it is noteworthy, that the same thought has been illuminated both in *Upaniṣads* (as well as in *Vedānta* philosophy) and in *Brahmaprakāśanasūkta*, but in two opposite directions.

In the *Brahmasūtra* जन्माद्यस्य यत: the word *ādi* denotes the existence and destruction too. Through the style of describing the cause of the universe the hymn gives the indication to the fact that causes the protection also. The earth, the sky, mountains etc. is not only the sign of creation but also the sign of protection that gifts the strength to ensure the existence.

5.1.14. An accurate echo of Vedāntic theory can be heard where AV declares *Brahman* as *sat*—ब्रह्म सत् (Verse 23). *Vedānta* proclaims *Brahman* as *sat-cit-ānanda-svarūpa* - the Existance-Knowledge-Bliss-Absolute. *Chāndogya Upaniṣad* states - सदेव सोम्येदमग्र आसीत् (6.2.1). [The (world), my dear, was only the Being, in the beginning...]. The name of *Brahman* is *'satyam'* and it consists of three syllable, namely, *sat-ti-ayam,* where *sat* denotes the Existence One.

6. Conclusion

Atharvaveda offers a number of hymns that explore the Upaniṣadic view, sometime directly, sometime in some indirect form. Among them *Brahmaprakāśana-sūkta* possess a significant place, as it endows the wholesome of life in the shape of an intellectual question-answer format, which keeps a balance between the earthly life and eternal knowledge. *Atharvaveda* is very much fastened with the commonplace activities; on the other hand, holding the name *Brahmaveda,* it has a philosophical feature also. This hymn has created a bridge between these two apparent-opposite sides. And the style, that the hymn adopted, is quite appreciable, as the great observation power of the composer/*Ṛṣi* has gifted a complete picture of man's life, as well as of the entire human society with all probable colours.

* English translation of *Atharvaveda* : from *Atharvaveda-saṃhitā* (According to trans. of W.D. Whitney and Bhāṣya of Sayaṇācārya. Ed. K.L. Joshi. (Cf. Bibliography)

* 'English translation of *Upaniṣads* : from *Sixty Upaniṣads of the Veda* by Paul Deussuen, ET. from German by V.M. Bedekar and G. B. Palsule. (Cf. Bibliography)

List of Abbreviations

AV =*Atharvaveda-saṃhitā*
BṛU = *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*
ChāU = *Chāndogya Upaniṣad*
ET = English Translation
Ed. = Editor
ed = edition
MU = *Muṇḍaka Upaniṣad*
PU = *Praśna Upaniṣad*

Rpt. = Reprint
TU = *Taittirīya Upaniṣad*
Vols = Volumes

Bibliography

Anirvāṇ : *Veda-mīmāṃsā. A Vedic Compendium.* Calcutta (Kolkata); Sanskrit College, 1991. (Vol. 1) (Calcutta Sanskrit College Research Series—13).

Atharvaveda-saṃhitā (According to trans. of W.D. Whitney and Bhāṣya of Sāyaṇācārya. Ed. K.L. Joshi. Delhi; Parimal Publication. 2009. (3 Vols.).

Atharvaveda (Śaunaka), With the pada-pāṭha and Sayaṇācārya's commentary. Ed. Vishva Bandhu. Hosiarpur; Vishveshvarananda Vedic Research Institute, 1993 (2nd ed.) (1st ed. 1961). (Vols. 4).

Bhattacharya, Surendranath : "The Philosophy of Śaṅkara" in *The Cultural Heritage of India.* (Vol. 3). Ed. Haridas Bhattacharya. Calcutta (Kolkata); The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2001 (Paperback ed.) (1st ed. [3 vols.] 1937, 2nd ed.: re and enl. [Independent Volumes] Vol. 3 : 1953, 5lh Rpt. 2000).

Brahmasūtra-śāṅkarabhāṣya. With Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala. Ed. Anantakrishna Shastri and Vasudev Laxman Shastri Pansikar. Varanasi; Krishnadas Academy, 1982 (Rpt.) (Krishnadas Sanskrit Series—25).

Chāndogya Upaniṣad. Sans. Text with the Comm. of Saṅkārācārya and Eng. Trans. By Swami Madhavananda. Calcutta (Kolkata); Advaita Ashrama, 1997 (9th Impression).

Deussuen, Paul : *Sixty Upaniṣads of the Veda.* 1st German ed. Lipzig : 1897 (Further eds. 1905, 1921.) 1st Indian ed. : Eng. Trans. from German by V.M. Bedekar and G. B, Paluie. 2 Vols. Delhi; Motilal Banarasidass, 1980 (Rpt. 1990).

Dharmarāja-adhvarīndra. *Vedānta-paribhāṣā,* Eng. Trans. Swami Madavananda. Calcutta (Kolkata), 1993 (8th Imp.)

Eighteen Principal Upaniṣads. Ed. V.P. Limaye and R.D. Vadekar. Poona (Pune); Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1958 (1 ed.). (Vol. 1) (Gandhi Memorial Edition).

Sadānanda : *Vedāntasara.* With Hindi Trans. by Badrinārāyaṇa-sūkla. Delhi; Motilal Baranasidass, 1993 (Rpt.) (1sl ed. Varanasi, 1979)

Upaniṣatsaṃgraha. Intro J.L. Shastri. Delhi; Motilal Baranasidass Publishers Private Limited, 1998 (1st ed. 1970).

AN ENQUIRY CONCERNING THE CONCEPT OF TRIDOṢA IN CARĀKĀŚAṂHITĀ AND BHAVAPRAKĀŚA

Dr. Moumita Bhattyacharya

According to ancient Indian medical science, the human body is a conglomeration of the modified five elements (Pañcamahābhūta) like pṛthvī (earth), ap (water), tejas (light, fire or heat), vāyu (air or motive force) and ākāśa (space, vacuum or ether). These five elements combined in various proportions form seven kinds of basic tissues like rasa (plasma), rakta (blood), māṁsa (flesh), medas (fat), asthi (bone), majjā (marrow), and śūkra (semen). These tissues uphold the body. The decrease or increase in these basic tissues causes-illness of the body. Vācaspati Miśra, a renowned commentator of Ṣaḍdarśana says in his Sāṁkhyatattvakaumudī that bodily illness or sorrow comes from Dhātūrasa kārāṇavaiṣamya. That is to say in otherwords, physical illness arises due to the lack of equilibrium in Dhātūs, Rasas and Karaṇas. This is actually the view of our old Indian tradition of Medical science or Āyurveda. The basic theory about the origin of diseases in human body concerns mainly what is called Tridoṣa. To use their terminology - these are Vāyu (air or motive force, sometimes translated as Pneuma), Pitta (bile) and Kapha (phlegm). On this theory of Tridoṣa or Tridhātū, the whole of physiology and pathology of the ancient Hindus was based. But it seems to us that the Tridoṣa as accepted by our old physicians has been misunderstood by many people to mean literally the elements of air, bile and phlegm. But as they are described in the famous treatises like Carakaśaṁhitā and Bhāvaprākāśa, they do not seem to be such materials like merely air, bile and phlegm. Actually these terms have been used in a very broad sense, with variable meaning depending on the context in which they are used. The term Vāta does not mean air only (as we use it to mean' such an element in our ordinary uses) but it means all phenomenon of motion that come under the function of life, i.e. which cause cell development and keeps the central nervous system to function properly. Like-wise pitta does not mean simply a gross material like bile alone, but it signifies the functions of metabolism including digestion and the formation of blood, various kinds of secretion and excretions (These are actually either the means or the end product of tissue combustion). Similarly the term Kapha does not mean mere phlegm., but according to the context it can signify functions of cooling, preservation and thermotaxis (heat regulation). And sometimes it denotes the process of production of protective fluids like mucus, synovial fluid and so on. The abnormal imbalance of these elements (=Tridoṣa) has been considered as the cause of bodily illness in our old Indian medical texts.

Present paper of mine is an attempt to clarify the said theory of Tridoṣa, and to make an investigation into the matter on the basis of the Sanskrit texts like Carakaśaṁhitā and Bhāvaprakāśa and their commentaries. It will try to justify this stand-point of old Indian medical science with some new light of modern thinking. A comparison of this theory of Tridoṣa with the theory of Triguṇa of Sāṁkhyayoga and other philosophies will be made.

The main theory regarding the Āyurvedic way of the treatment of the physical diseases is based on Dhātūsamya i.e. - equilibrium of the elements called Dhātūs. Hencc it is said in the Carakaśaṁhitā, while describing the aim and necessity of the Medical science that - ityuktam kārāṇaṃ kāryāṃ dhātūsamya-mihocyate dhātūsamyakriyā coktā tantrasyāsya prayojanam. (Carak Sūtrasthāna). So this is the aim of Āyurveda according to the Carakaśaṁhitā. But a question may be raised why this sort of the lack of equilibrity takes place in the human body among the Dhātūs. This has also been answered in the next śloka in the Carakaśaṁhitā. The causes of such an inequilibrity among Dhātūs in the body has been stated as follows, Kālabūddhīndriyārthānāṃ yogo mithyā na cāti ca dvyāśrayānāṃ vyādhīnaṃ trivīdho hetusaṁgrahah. So in short it is the violation of natural laws suitable for human body. It is also said there that the body and the mind both can be affected by diseases and both are to be cured from disease.

Now those Tridhātūs are also called doś,as as and when they are not in a normal equilibrium or balanced way. This indicates that disease has taken place in the body. Hence while counting the Doṣas it has been said in the Carakaśaṁhitā that Vāyuḥ pittam kaphaś coktaḥ śāriro doṣasaṁgrahaḥ. mānāsaḥ pūnarūddiṣṭo rajaśca tama eva ca.

Here we see that, in stating Mānasadoṣa, Caraka used two terms like rajas and tamas which are propounded in the Śaṁkhya philosophy elaborately as the principle of threefold Guṇas, e.g. - Sattva, Rajas and Tamas. Here in this verse quoted from the Carakaśaṁhitā - Sattva has not been mentioned as one of the mental Doṣas because it is the very essence or normal nature of mind.

Hence a question arises what is the way of treatment of diseases or how is the way to alleviate a doṣa when the Dhātūs are in inequilibrium. So Caraka states further - praśamatyousadhaih pūrvo daivāyuktivya-pāśrayaiḥ manaso jñanavijñānadhairyasmṛti śamādibhiḥ Pacification or tranquility of the previous one e.g. physical doṣa can be done by taking medicines prescribed by following supernatural power or scientific argument. And mental disease can be cured by knowledge, science/ patience, recollection and Samadhi or Yoga.

But as it has been said in a nutshel, so it requires some clarification. Each of the doṣas has its specific symptoms. So the ways of their pacification should be different. As there are three kinds of doṣas so there should be at least three ways of treating them, if not more. Hence Caraka states in the following three verses almost same process to diminish the related doṣa. The verses are being presented one by one. The first one says how to alleviate the Vāta doṣa. It runs as follows - Rukṣah śīto laghuḥ sūkṣmascalo'tha viśadaḥ kharaḥ.

ViparītaGuṇairdravyairmarutaḥ sampraśāmyati Māruta or Vāta doṣa can be removed if we take such medicines which are of opposite qualities with regard to Vāta being Rukṣah Śīta laghu-rough, cold and light. Similarly Pitta doṣa also can be cured in the same process. So it is said—sasnehamusnam tikṣṇanc dravamamlam saram katu viparitaguṇaiḥ pittam dravyairāśu praśāmyati (Caraka Sūtrasthāna) 1st chapter.

So this is also to be cured by taking medicines which possesses qualities opposite to its character. That is to say Vīparītaguṇaiḥ. In the same way the Kaphadoṣa can be cured. So it is said in this chapter of Carakaśaṁhitā - "Guruśītamrdūsnigdhā madhura sthirapicchitaḥ sleṣmānaḥ praśamaṃ yānti viparitaGuṇair Guṇaḥ So its symptoms can be cured by taking subtanees which possess qualities opposed to its.

So we see here that at the first step the characteristic feature of the doṣas are identified. And all the Guṇas or characters can be devided under three heads like Vāta, Pitta and Kapha. The next step is obviously to identify the medicines *-or* the curative substances. Through there prolonged practical experience the ancient doctors could gained considerable knowledge about dravyaGuṇa. They also observed which substance can remove which kind of Doṣa and according to their capacity they can be classified into three divisions. So we see that there are some differences in views among the Āyurvedic physicians and those of alleopathy and Homeopathy. So ancient Indian way of the treatment of diseases is theoratically original and unique. It is based upon its own philosophy and traditional wisdom.

For example Bhavamiśra has taken the Sāṃkhya philosophy as the philosophical basis of his outlook and scientific view. This is why he has briefly narrated the whole Sāṃkhya philosophy at the very beginning of his famous treatise Bhāvaprakāśa. Some small deviations may be found in subtle analysis but that is not very important. We know that the traiguṇyavāda of Sāṃkhya has been taken in various types of Śāstras like the Tantras and the Gita etc. Its main tendency is to devide the characters of all beings into three main devisions like Sāttvika, Rājasika and Tāmasa. This is what is mainly described in the Guṇatrayavibhāgayoga of the Srīmadbhagavadgīta. Bhavamiśṛa seeins to have accepted this traditional view and equated this to the theory of Tridoṣa like Vāta, Pitta and Kapha.

So he said—Doṣaḍhatūmaladīnām netā sighrah samīraṇaḥ rojo guṇamayaḥ suksmo rukṣaḥ sito laghuścalaḥ

So according to him Vāta is rajoguṇamaya.

Then he says—pittamusnam dravaṃ pītam nīlaṃ sattvagunotaram sāraṃ kaṭu laghu snigdhaṃ tiksnamamlam tu pākata.

So, according to him pitta is SattvaGuṇamaya.

He further says - ślesma śveto guruḥ snigdhaḥ picchilaḥ śītalastathā tamogūṇadhikah svādūr-vidagdho lavaṇo bhavet

So according to him, slesma or kapha is tamoguṇamaya. Thus we see in the long run in later time at the hand of Bhavamiśra a Sāṃkhya philosophical ground was-given to the theory of Tridoṣa.

Bibliography

1. Carakaśaṁhitā - (1st volume) Sūtrasthānam. edited by kaviraja Brajendra Candra Naga. published by Navapatra Prākāśan. 6, Bankim Chatterjee Street, Calcutta-73.1984
2. Bhāvaprākāśa - by Bhāvamiśra. (with its commentary written by the same author) with Bengali translation by Kaviraja Devendranath Sengupta and Kaviraja Upendranath Sengupta. published by them also from Calcutta Kalutola street. Date not mentioned.
3. Carākāśaṃhitā (2nd vol.) Ibid.
4. Medicine in the Veda by Kemeth Czysk published by Motilal Banarsidas publishers private limited. Delhi. 1985.
5. Śrīmad Bhagavadgītā

परिवेशनीतिशास्त्रस्यालोके पुराणशास्त्राणि

ड. ध्रुव आचार्य्यः

अत्याधुनिककाले परिवेशमूलनैतिकत्वं केन्द्रीकृत्य व्यवहारिकनीतिविद्याया गुरुत्वपूर्णांशतया परिवेशनीतिशास्त्रं प्रकाशितं भवति। १९७३ खीष्टाब्दे विश्वदर्शनमहासभायां स्वतन्त्रशास्त्ररूपेण प्रातिष्ठानिकस्वीकृतिं प्राप्नोतीदम्। तस्य तु वीजम् Aldo Leopold महोदयप्रणीते A Sand Country Almanac इति ग्रन्थे (१९४९ खीष्टाब्दः प्रकाशकालः) निहितमासीत्। परवर्तिनि समये Rutly, Rachel Carson, Arne Naess, Black Stone, Peter Singer, Palmer, Passmore, Rolston प्रभृतीनां मनीषिणां चिन्ताधारया शास्त्रमिदं परिपुष्टतां लभते। अधुना पश्चिमवङ्गस्थेषु विश्वविद्यालयेष्वपि शास्त्रमिदं पाठ्यविषयस्य अन्तर्भावमागतम्। अस्य त्वालोचनं केवलं पाश्चात्त्यकेन्द्रिकम्। आसीद्भारतेषु परिवेशमूला नैतिकी चिन्ता न वा इत्यत्र दार्शनिकानाम् अधुनापि उदासीनता विद्यते। अत आसीत् प्राचीनभारतीयशास्त्रेषु परिवेशमूलकं चिन्तनं न वा, विद्यमानत्वे च कीदृशमासीद् इत्यनुसन्धानस्य प्रयासतया मूलतः पुराणेषु परिवेशमूलनैतिकचिन्तनस्य रूपरेखाङ्कनस्य चेष्टा करणीया।

पुराणेषु परिवेशनीतिशास्त्रस्य कियत्यालोचना वर्तत इति निर्णयार्थं प्रथममेव परिवेशनीतिशास्त्रं किम्, को वा तदालोच्यविषय इत्यादिके विषये सम्यग् धारणया प्रयोजनमस्ति।

मानवेन सह प्रकृतेः क्रियाप्रतिक्रिये, तन्मिथस्क्रियायाः पटभूमिः फलाफलं चेति विषयजालं केन्द्रीकृत्य जायमानानि नीतिसूत्राणि यत्र विद्यायामालोचितानि भवन्ति सा विद्या परिवेशनीतिशास्त्रमिति कथ्यते। शास्त्रमिदं समकालीनव्यवहारिकनीतिविद्याया एको गुरुत्वपूर्णांशः। मनुष्यस्य समग्रकर्मकाण्डम्, जीवनयापनम् आचारव्यवहारौ चेत्यादिकं सर्वमेव केन केनापि प्रकारेण प्रकृतिपरिवेशं प्रभावयति तत् सर्वमेव परिवेशनीतिशास्त्रस्यालोचनीयम्। एषामाचाराणां मूलेषु स्थिताः कर्मनीतय आलोच्या एव शास्त्रस्यास्य। न केवलं मनुष्य एव, जलवायुभूमिनदीवृक्षाः समग्रसौरमण्डलं च परिवेशनीतिशास्त्रस्य मध्यं गच्छन्ति।

यस्माच्छास्त्रमिदं नीतिशास्त्रस्यैवांशिकं तस्मादत्र प्रकृतिपरिवेशं तत्र च स्थितं प्राण्यादिकं सर्वं प्रति दृष्टिभङ्गिरस्मदीया कियती समुचितेति निर्णयः क्रियते। का च प्रकृतिपरिवेशरक्षणस्य यौक्तिकता? तत्र किं मानवकेन्द्रिकता, प्राणकेन्द्रिकता परिवेशस्य वा स्वकीयमूल्यमस्ति? आसन् विषयचयमिमं केन्द्रीकृत्य परिवेशनीतिशास्त्रे प्राणकेन्द्रिकतावादो वास्तुकेन्द्रिकतावादश्चेति नानातत्त्वानि प्रकाशितानि।

समसामयिकपरिवेशनीतिशास्त्रं मानवकेन्द्रिकनीतिधर्मचर्चाया विरोधकमिति कथ्यते। अन्यतम उद्‌गाता कलोराडोविश्वविद्यालयस्य रलस्टन इति तत्रभावनध्यापक आधुनिकपरिवेशदर्शनस्य। विश्वप्रकृतेः सर्वत्र वस्तुनिष्ठस्वगतमूल्यस्य स्पर्शो वतर्त इति तन्मतम्। अमोघविस्तारो नीतिमूल्यस्य न केवलं नरस्य पशुपक्षिणोश्च जीवन एव, प्राणानां सर्वविधप्रकाशेषु प्रकृतिराज्यस्य च सर्वत्र केन केनापि रूपेण लग्नीभूतोऽस्ति। आन्दोलने परिवेशमंरक्षणम्य परिवेशविज्ञानं यत्र मानवस्वार्थ एव व्यापृतं तत्र परिवेशसंरक्षणस्य परिवेशविज्ञानं यत्र मानवस्वार्थ एव व्यापृतं तत्र परिवेशनीतिशास्त्रं पशुपक्षित आरभ्य वृक्षनद्यादिकं सर्वं प्रतिं सुविचारं प्रार्थयति

वेन्थाम इति परिवेशनीतिदार्शनिको मन्यते--सर्वेषां स्वार्थस्य सममर्य्यादादानस्य हितोपदेशः केवलं मानवप्रजातिपरिमण्डल एव न प्रयुज्यते, विना मनुष्यं प्रजात्यन्तरनिचयेऽपि समस्वार्थदृष्टिः समतया प्रासङ्गिकी। अपरापरेषां प्राणिनामपि यातनाबोधसामर्थ्यं विद्यते मनुष्यवत्। अतः साम्यरक्षानीतिः प्रयुक्ता भवति प्राणिष्वन्यान्येषु। अतो वेन्थाममहोदयस्य मतवादः प्राणकेन्द्रिकतावाद इत्युच्यते। रलस्टनमहोदयस्तु परिवेशनीतिदर्शनं नैव प्राणकेन्द्रिकतावादे सीमितं करोति। स उद्भिद्विद्याया जगदगच्छत्। स मन्यते--पशुपक्षिजीवनं यदि सुविचारं सहानुभूतिं च प्रार्थयितुं शक्नोति, उद्भिज्जीवनेनापि तद्याचितव्यम्। वृक्षाणान्तु यातनाबोधस्य हिताहितबोधस्य वा प्रश्नोदयो प्रासङ्गिकः। रलस्टनमहोदयः पूर्वतनपरिवेशदृष्ट्यैव परिवर्तनानयनस्य पक्षपाती। तस्य मतम्--एतादृशं परिवर्तनं समागन्तव्यं यदि विज्ञातान्यस्माभिर्युक्तिधर्मगतानि, ज्ञानसूचकानि समुचितार्थकानि च चिन्ताप्रकरणानि जीवविज्ञानाङ्गने सम्प्रसारयितुं शक्यन्त इति। इदं कर्तुं शक्यते यदि, तर्हि जीवविज्ञानानुसृतयुक्तेः सन्धानं प्राप्यम्। अर्थात् समग्रजीवतन्त्रं यया धारया विकशितं भवति, तन्मुलनिाहितयुक्तिश्रृङ्खलस्य साक्षात्कारो भवेत्। तज्जैविकयुक्त्या सह सङ्गतिं स्थापयित्वा क्रमेण सप्राणसंस्थायाः, प्रजातिधारायाः समग्रवास्तुव्यवस्थायाश्च नीतिमूल्यं स्थिरीकार्य्यम्। अत आह्वयति विश्वव्यापिप्रकृतिरक्षणं समकालिकपरिवेशनीतिशास्त्रम्।

अस्ति परिवेशमूला चिन्ता भारतेषु अतिप्राचीनकालत एव। भारतीयशास्त्रेषु वायुसमुद्रवनस्पतिभ्य आरभ्य समग्रपृथिवीं प्रति मर्य्यादादानस्य वाक्यमस्ति। उक्तञ्च ऋग्वेदे--

‘मधु वाता ऋतायते मधु क्षरन्ति सिन्धवः।
माध्वीर्नः सन्त्वोषधीः।
मधु नक्तमुतोषसो मधुमत् पार्थिवं रजः।
मधु द्यौरस्तु नः पिता॥
मधुमान्नो वनस्पतिर्मधुमाँ अस्तु सूर्यः।
माध्वीर्गावो भवन्तु नः॥’ इति।

--ऋक्संहिता (१/९०/६-८)

अर्थात् मधुमयं जगत्--वायुर्वहति मधु, समुद्रः क्षरति मधु। वनस्पतिर्वहतु मधु, रात्रिर्भवतु मधुमयी ऊषापि च, पृथिव्याजनपदो भवतु मधुमयः, सूर्यो मधुमान् भवतु। एकवाक्येन (आपत्तिराहित्येन) उपलब्धिरियं

भवतु यत्, समग्रजगति तस्यैव प्रकाशः। अत एषां रक्षणं कर्तव्यम्। अथर्ववेदे देवमण्डलं प्रति परिवेशस्य तथाखिलभुवनस्य च रक्षणाय प्रार्थनाकुला परिलक्ष्यते--

'यां रक्षन्त्यस्वप्ना विश्वदानीं देवा भूमिं पृथिवीमप्रमादम्।
सा नो मधु प्रियं दुहामथो उक्षतु वर्चसा॥'

--अथर्ववेदः, भूमिसूक्तम् (१२/१/१/७)

धर्मशास्त्रेषु वृक्षरोपणाय, अरण्यसृष्ट्ये पुष्करिणीखननाय च प्रजासूत्साहः प्रदत्तः आसीत्। शुक्रनीतिसारे वृक्षसंरक्षणवाक्यमस्ति--

'ग्रामे ग्राम्यान् वने वन्यान् वृक्षान् संरक्षयेन्नृपः।' इति।

--शुक्रनीतिसारः (४/१/४४)

कौटिलीयार्थशास्त्रे विनानुमतिं वृक्षच्छेदकानां दण्डस्य विधानं वर्तते--

'द्रव्यवनच्छिदां च देयमत्ययम्।' इति।

--अर्थशास्त्रम् (२/१७/१)

पुराणशास्त्रेषु प्रकृतिपरिवेशरक्षणस्य स्पष्टतया प्रयासः परिलक्ष्यते। तत्र सर्वमेव परमपुरुषस्य प्रकाश इति कथ्यते। परमात्मैव सर्वेषामुत्सो वीजं च। उक्तश्च भागवतपुराणे--

'एतन्नानावताराणां निधानं वीजमव्ययम्।
यस्यांशांशेन सृज्यन्ते देवतिर्य्यङ्नरादयः॥' इति।

--भागवतम् (१/३/५)

अर्थाद् अक्षयवीजस्वरूपः परमेश्वरोऽयं सर्वावतराणाम्, अतएव (अस्मादेव) सर्वावताराः सृजन्ति। अस्य च कदापि विनाशो न भवति। अयमेव च सर्वेषामवताराणां निधानभूतः। यस्य चांशांशेन दवेता, पशुपक्षिणौ मनुष्यादयश्च जायन्ते। अत एषाममर्य्यादा नोचिता, वरं श्रद्धया रक्षणमेषां कार्य्यम्। अत्र मननीयं यत् परिवेशनीतिशास्त्रं यथा समुद्रपर्वतत आरभ्य समग्रनभोमन्डलं प्रति नो दायवद्धतां कथयति, तथा पुराणशास्त्राणि किं भाषन्ते? अत्र लभ्यं नूनमेव सदर्थकमुत्तरम्। यतो द्वीपसमुद्रपर्वतज्योतिष्कमनुष्याः सर्व एव तस्मादुत्पन्ना अभवन्निति पुराणशास्त्रेण स्वीकृतम्--

'साद्रिद्वीपसमुद्रास्तु सज्योतिर्लोकसंग्रहः।
तस्मिन्नन्तेऽभवद् विप्र सदेवासुरमानुषः॥'

--विष्णुपुराणम् (१/२/५४)

तदानीन्तनयुगे सुस्थसवलसमाजस्य परिवेशस्य च रक्षार्थमपि पुण्यपापयोः स्वर्गनरकयोर्वा धारणोपरि निर्भरत्वं दृश्यते स्म। पुण्यकर्म सुखप्रदं स्वर्गद्वारस्य च प्रशस्तकारकम्। पक्षान्तरे पापकर्म दुःखदायकम्, तेन नरके गमनं भवति। अतो नरकभयेन तदातनधर्मप्राणनराः पापाद् विरतवन्तः। पुराणेषु वनध्वंसो वृक्षनिधनं वा पापकर्मरूपेण व्यविच्यत। उक्तञ्च विष्णुपुराणे--

'असिपत्रवनं याति वनच्छेदी वृथैव यः।' इति।

--विष्णुपुराणम् (२/६/२३)

अर्थाद् यो जनो निरर्थकतया वनं छिनत्ति स एवासिपत्रवननरकं गच्छति। (प्रसङ्गत उल्लेख्यं यत्। हिन्दुशास्त्रेषु वर्णना विद्यतेऽसिपत्रवनम्, कुम्भीपाकः, रौरवो वह्निज्वालश्चेति विभिन्नानां नरकानाम्)। आसीद् वराहपुराणेऽपि विचारशून्यतया वृक्षनिधनं पापकर्मत्वेन विवेचितम्। तत्र सुस्थसवलस्थितये वृक्षैः प्रयोजनमस्तीति समुल्लिख्यते स्म--

'तत्र च महावृक्षाः पनसः सन्ति। तत्रेश्वरो ब्रह्मपुत्रस्तिष्ठति तत्रोदपानाच्च जरारोगविवर्जिता वर्षायुतायुषो जुष्टापश्च नराः।' -- वराहपुराणम् (८२/२)

'पुनरासन् पद्मपुराणे वृक्षा देवतावोधेन पूजिताः
सम्पूज्यते शाल्मलिश्च द्वीपे शाल्मलिके द्विजाः।'

--पद्मपुराणम्, स्वर्गखण्डः (४/४७)

प्राणिनं प्रति सौजन्यबोधस्य कथा स्पष्टतया पुराणेषु समुल्लिखिता। जीवहिंसा महापापमिति हिन्दुमतम्। पापे च कृते नरकलोको गन्तव्य एव। तदुक्तं स्पष्टतो गरुड़पुराणस्य पूर्वखण्डे--

'पापिनस्तेषु पच्यन्ते विषशस्त्राग्निदायिनः।' इति।

गरुड़पुराणम्, पूर्वखण्डः (५७/७)

अर्थाद् ये खलु पापिनो विषेणाग्निनास्त्रेण च जीवान् हिंसन्ति त एव नरकं प्रयान्ति। पुनश्चोक्तं विष्णुपुराणे--

'औरभ्रिका मृगव्याधा वह्निज्वाले पतन्ति वै।' इति।

---विष्णुपुराणम् (२/६/२३)

अर्थान् मेषोपजीविनो मृगव्याधाश्च वह्निज्वालनरकपतिता भवन्ति। तथैव वृहन्नारदीयपुराणेऽपि मांसभक्षणं पापकर्मतया विवेचितमभवत्--

'मृगमांसाशनो नित्यं तथा मार्गविरोधकृत्।'

--वृहन्नारदीयपुराणम् (१८/८०)

नहि केवलमुद्भिदः प्राणिनो वा, अपितु जलभूमिवायूनां सर्वेषां रक्षणस्य कथैवास्ति पुराणेषु। ऋषीणां समीपे नदीजलं पवित्रमभवत्। फलत एषां पवित्रता रक्षणीया। नदी मातृसमेति पुनरासीद् विवेचितम्--

'मन्दाकिनीं सुपुण्याञ्च सर्वां गङ्गाञ्च सत्तमाः।
विश्वस्य मातरः सर्वाः सर्वाश्चैव महाफलः॥'

--पद्मपुराणम्, स्वर्गखण्डः (३/३२, ३३)

अतो जलसंरक्षणेन सहैव नदानां नदीनां च रक्षणेनापि प्रयोजनम्। नदीबन्धनिर्माणेन जलजानामुद्भिदां जीवानां च ध्वंसस्य साम्प्रतिकः प्रयासः कदापि नानुमोदितः।

इदानीन्तननगरकेन्द्रिकसभ्यता परिवेशस्य भारसाम्यरक्षयां महाविपदेका। विचारहीनतया वृक्षनिधनम्, शिल्पकर्मशालागृहस्य धूमो वर्ज्यपदार्थाश्च, आणविकशाक्तगवेषणायां समधिकतया इउरेनियाम् इति तेजस्क्रियधातुप्रयोगश्च वायुमण्डलं दूषयन्ति, ओजोनस्तरक्षतिसाधनं कुर्वन्ति, पृथिव्याश्चाच्छादनत्वेन रचयन्त्युष्णमण्डलम्, यत् Green House Effect इति नाम्ना विज्ञातम्। अनेन पर्वतपृष्ठस्य मेरुप्रदेशस्य च हिमगलनमारभते, येन पृथिव्या वृहदंश एकः समुद्रगर्भं प्रवेक्ष्यति,. अस्मदीयास्तित्वस्य च विपत् प्रदर्शनीया। प्रकृतिपरिवेशौ यस्मादेवं विपदः सम्मुखीनौ न भवतः, पुराणेषु तस्माद् वृक्षनिधनं प्रति दृढनिषेधाज्ञा विद्यते। हिंसा पुराणेन कदापि नानुमोदिता। मिथो हिंसयैव सम्प्रति परमाणविकास्त्राणां श्रीवृद्धिः। पक्षान्तरे पुनः पुराणशास्त्राणि भोगवादस्य विरोधीनि। मानवो यदि भोगात्त्यागमार्गं गच्छति तर्हि परिवेशं प्रति वहुलतयात्याचारस्य रोधः कर्तव्यः। अतस्तु पुराणानि नराणां न्यूनतमं प्रयोजनं नोपेक्षन्ते। अयं विषय उदाहरणेनैकेन समधिकतरं स्पष्टो भवेत्। प्रचण्डोष्णतायां शीतवातानुकूलयन्त्रस्य प्रयोगो दृश्यते सम्प्रति वहुगृहेषु। अस्मात्तु यन्त्रात् क्लोरोफ्लुरो कार्वन इति यो वायवीयपदार्थो निर्गच्छति स न शून्य ओजोनस्तरच्छेदे। ओजोनस्तरच्छेदे सति सूर्यस्य Ultraviolet इति रश्मिना सरलतया चर्मास्मदीयमाहन्तव्यम्। किञ्च, क्यान्सारसंज्ञको मारणव्याधिः प्रदर्शनीयः। अतो ग्रीष्मे कष्टलाभ एव किं नो भवितव्यः? न, अत्र विष्णुपुराणेन कथितम्--

'गृहाणि च यथान्यायं तेषु चक्रुः पुरादिषु।
शीतातपादिबाधानां प्रशमाय महामुने ॥'

--विष्णुपुराणम् (६/१९)

अर्थाद् एतादृशं गृहं निर्मेयं यद्वृक्षपरिवेष्टितम्, स्थितपर्वतस्थानम्, जलमयम्, प्राकारादिकृत्रिमदुर्गयुक्तं शीतातपादिबाधानिवारितञ्च भवेत्। अवकाशस्थानानि सर्वाणि गृहस्यैवं सजलानि, कदलीवृक्षविशिष्टानि पञ्चवर्णकुसुमशोभितानि च भवेयुः। वास्तुमण्डलाद्बहिः परितो वनोपवनशोभितः पञ्चहस्तपरिमितश्च प्राकारो निर्मातव्यः। उक्तं च गरुड़पुराणस्य पूर्वखण्डे--

'गृहान्तराणि सर्वाणि सजलैः कदलीगृहैः।
पञ्चवर्णैश्च कुसुमैः शोभितानि प्रकल्पयेत्॥

प्राकारान्ताद्बहिर्दद्यात् पञ्चहस्तप्रमाणतः।
एवं विष्णवाश्रमं कुर्य्याद्वनैश्चोपवनैर्युतम्॥ इति।
--गरुडपुराणम्, पूर्वखण्डः (४६/१७-१८)

अत एतादृशं शीतातपादिनियन्त्रितगृहं कदापि प्रकृतिपरिवेशयोः क्षतिसाधकं न भवेत्।

भारतेषु यत्र तत्र मलमूत्रत्याग एकः स्वाभाविको व्यापारः। प्रतिशतकं चतुःषष्टिसंख्यका नरा अधुनापि शौचाग रस्य व्यवहारं न कुर्वन्ति, यत् पृथिव्यां सर्वाधिकम्। अधुनापि निर्मलग्रामनिर्माणस्य प्रशासनिकी प्रचेष्टा प्रायः स्थानेषु न वास्तवायिता भवति। फलतः परिवेशो दूषितो भवति, विभिन्नरोगैः समाक्रान्ता भवन्ति मानवदेहाः। अनुमोदनन्तु न कुर्वन्ति पुराणशास्त्राण्येवं यत्र तत्र मलमूत्रविसर्जनस्य--

‘दूरादावसथान्मूत्रं पुरीषञ्च समुत्सृजेत्।
पदावसेचनोच्छिष्टे प्रक्षिपेन्न गृहाङ्गने॥’
--विष्णुपुराणम् (३/११/९)

अर्थाद् वासस्थानतो दूरदेशे मलमूत्रत्यागः कर्तव्यः। गृहाङ्गने पादप्रक्षालनस्य जलमुच्छिष्टद्रव्यं वा न त्याज्यम्। वृहन्नारदीयपुराणेऽपि यत्र तत्र मलमूत्रवर्जनस्य विधिनिषेधौ स्तः--

‘देवालये तथोद्याने...............
....
एवमादिषु देशेषु मलमूत्रं न कायतेत्॥ ’
-- वृहन्नारदीयपुराणम् (२५/६, ७)

यत्र तत्र मलमूत्रपरिहारेण सदाचारपालनं न भवतीति पुराणशास्त्रकारमतम्। सदाचारे च न पालित ऐहिकपारत्रिकलोकयोः सुखलाभो न भवति।

अत्र स्वाभाविकतया प्रश्न उदेति यत् पुराणेषु यतो वासस्थानाद्दूरदेशे मलमूत्रमोचनं विहितमस्ति ततो य एव कर्षणकाले शस्यक्षेत्रे, गोचारणकाले तत्क्षेत्रे, जलव्यवस्थाने सति जलाशये तत्तीरे वा, कुञ्जे विद्यमाने मार्गपार्श्वे लौहयानपथप्रान्ते वा, निर्जनश्मशाने वा मलमूत्रं त्यजन्ति, तेषां क्रियानुमोदनं पुराणे किमस्ति? प्राप्यमत्र नञर्थकं प्रतिवचनम्। यदुक्तं विष्णुपुराणेन स्पष्टत एव--

‘न कृष्टे शस्यमध्ये वा गोव्रजे जनसंसदि।
न वर्त्मनि न नद्यादितीर्थेषु पुरुषर्षभ॥
नाप्सु नैवाम्भसस्तीरे न श्मशाने समाचरेत्।

उत्सर्गं वै पुरीषस्य मूत्रस्य च विसर्जनम्॥' इति।

-- विष्णुपुराणम् (३/११/११, १२)

अर्थाद् हलादिकृष्टभूमौ, शस्यक्षेत्रे, गोष्ठे, जनसमाजे, मार्गमध्ये, नद्यादितीर्थेषु, जलमध्ये, जलाशयतीरे, श्मशाने वा मलं मूत्रं च न परिहार्य्ये। अत इदानीमपि या समस्या भारतवासिनस्ताडयति तत्र तर्हितनशास्त्रकारा अतीव सचेतना आसन्। अत आप्राणप्रयास आसीत् परिवेशरक्षणे तेषाम्।

भारतेषु शौचकर्मनि मृत्तिकाप्रयोगः प्राचीनकालत एव प्रचलति। अस्य दृष्टान्तो न विरल इदानीमपि। स्वास्थ्यसचेतनैः परिवेशवादिभिः प्रश्न उदेयः--यया मृत्तिकया हस्तादयः परिष्कार्य्यस्तत्र जीवाणुस्तिष्ठेत् (सम्भावनायां विधिलिङ्)। उक्तं चात्र विष्णुपुराणेन--

'वल्मीकमूषिकोत्खातां मृदमन्तर्जलां तथा।
शौचावशिष्टां गेहाच्च नादद्याल्लेपसम्भवाम्।
अन्तःप्राण्यवपन्नाञ्च हलोत्खाताञ्च भूमिप।
परित्यजेन्मृदश्चैताः सकलाः शौचसाधनाः॥' इति।

--विष्णुपुराणम् (३/११/१५, १६)

अर्थाच्शौचावसरे वल्मीकेन मूषिकेन चोत्क्षिप्ता मृत्तिका न ग्रहीतव्या, गृहलेपनस्यापि च। कीटयुक्ता हलोत्खाता च मृदपि वर्जनीया।

अनया संक्षिप्तालोचनया सिद्धान्त एकः कर्तव्यो यत्, भारतेषु परिवेशनीतिशास्त्रनामकं स्वतन्त्रं किमपि शास्त्रं यद्यपि नासीत्ताथापि प्राचीनशास्त्रेषु परिवेशमूलनैतिकचिन्तनमासीद् यथेष्टतया। विशेषत्वेन पुराणेषूद्भिदं जीवनं मृद्वायुसमुद्रपर्वतादिकं च प्रति यो निर्देशो विद्यतेऽस्मदीयाचरणनियन्त्रणस्य स परिवेशनीतिशास्त्रात् केनाप्यंशेन नैव हीनः।

‘মোক্ষ’, দুঃখের কি জাতীয় অভাবঃ প্রাচীন ন্যায়ের আলোকে কিছু কথা

ডঃ পাপিয়া গুপ্ত

সংসারী জীবরূপে মানুষের চিরন্তন ইচ্ছার প্রতিফলন হল—“সুখং মে ভূয়াৎ, দুঃখং মা ভূৎ” অর্থাৎ আমি সুখী হবো। দুঃখের অনুভব যেন আমার না হয়। কিন্তু কল্পনার জগৎ অতিক্রম করে যখন বাস্তবের মুখোমুখি সে হয়, যথার্থ জ্ঞানের দৃষ্টি নিয়ে জীবনের দিকে তাকায় তখন উপলব্ধি করে জীবনে সুখের তুলনায় দুঃখের পরিমাণ অনেক বেশী—নানা সমস্যায় জর্জরিত মানুষ অজস্র অভাব অভিযোগে কণ্টকিত। সুখমাত্রই দুঃখানুষক্ত, দুঃখানুবিদ্ধ—যে প্রিয়জনের সান্নিধ্যে মানুষ সুখে আপ্লুত হয়, সেই প্রিয়জনের বিচ্ছেদেই হয়ে যায় শোকে, দুঃখে পাথর—“শুধু যাওয়া আসা, শুধু স্রোতে ভাসা / শুধু আলো-আঁধারে কাঁদা হাসা।” কবির এই উপলব্ধিই জীবনের চরমতম সত্য। ভারতীয় ঋষিগণ এই হতাশা, রিক্ততা থেকে উত্তরণের পথ অনুসন্ধান করেছেন—ভোগবাসনায় আচ্ছন্ন বিষয়ী মানুষকে চৈতন্যের আলোয় আলোকিত করে দিয়েছেন অমৃত পথের দিক নির্দেশ—ত্যাগ ও সত্যের মহিমাকে বসিয়েছেন সর্বোচ্চ আসনে।

ভারতীয় ষড় আস্তিক দর্শনের অন্যতম ন্যায়দর্শনেও এই দুঃখ থেকে চিরতরে মুক্তিলাভের পথ নির্দেশ করা হয়েছে। সামান্য বিশদে বলা যায়, ন্যায়শাস্ত্রের মূল লক্ষ্য হল জ্ঞানতাত্ত্বিক ও আধিবিদ্যকতত্ত্ব আলোচনার মাধ্যমে পুরুষার্থলাভের প্রচেষ্টা। ‘পুরুষ’ বলতে বোঝায় সচেতন মানুষকে এবং ‘অর্থ’ বলতে কাম্য বস্তু বা প্রয়োজনকে। অতএব পুরুষার্থ বলতে বোঝায় মানুষ যাকে সচেতনভাবে তার কামনার বিষয় বা প্রয়েজনের সাধক বিষয়রূপে গ্রহণ করে। জীব যে পদার্থকে পাবার ইচ্ছেবশতঃ বা তাকে ত্যাগ করার ইচ্ছেবশতঃ কোন কাজে প্রবৃত্ত হয় বা নিবৃত্ত হয় তাই ঐ কর্মের প্রয়োজন স্বরূপ। ভারতীয় দর্শনে মানুষের নানা প্রয়োজনের মধ্যে চারটি প্রয়াজনকে প্রধানতঃ স্বীকার করা হয়েছে—ধর্ম, অর্থ, কাম ও মোক্ষ—যাদের একত্রে চর্তুবর্গ বলা হয়ে থাকে। মোক্ষবাদী দর্শনরূপে ন্যায়দর্শন মোক্ষকেই পরমপুরুষার্থরূপে গণ্য করেছেন। চরম কাম্যবস্তু বা যাকে লাভ করলে আর কোন প্রয়োজনই বাকী থাকে না তাই পরমপুরুষার্থ। ন্যায়বার্ত্তিককার উদ্যোতকর বলেছেন, ব্যক্তি যা কিছু কর্ম সম্পাদন করে সবই সুখ প্রাপ্তির জন্য এবং দুঃখ থেকে মুক্তি পাবার জন্য। সেই কারণে বলা যায় জীবরে মুখ্য প্রয়োজন হল সুখপ্রাপ্তি এবং দুঃখনিবৃত্তি। অতএব জীব সর্বদাই দুঃখনিবারণের উপায় অনুসন্ধান করে। এই দুঃখের চিরতরে অবসানকেই ন্যায়দর্শনে মোক্ষ নামে অভিহিত করা হয়েছে এবং তাকেই নিঃশ্রেয়সরূপে আখ্যায়িত করা হয়েছে। এই নিঃশ্রেয়স প্রসঙ্গে দু’একটি কথা বলা আবশ্যক।

পাণিনীয় ব্যাকরণে ‘নিঃশ্রেয়স’ শব্দটির ব্যুৎপত্তি প্রকাশ করে বলা হয়েছে—“নিশ্চিতাং শ্রেয়ো নিঃশ্রেয়সঃ”[1] অর্থাৎ যা প্রকৃতই কাম্য তাই নিঃশ্রেয়স শব্দের দ্বারা গ্রহণযোগ্য। সাধারণতঃ ‘নিঃশ্রেয়স’ শব্দের দ্বারা ‘মুক্তি’ অর্থটি গ্রহণ করা হয়ে থাকে। তবে কল্যাণ বা কাম্য অর্থেও শব্দটি গ্রাহ্য হয়—মহাভারতে এই জাতীয় প্রয়োগ দেখা যায়। সেখানে বলা হয়েছে—“কচ্চিৎ সহস্রৈমর্যানামেকং ক্রীণাসি পণ্ডিতম্। পণ্ডিতো

হ্যথকৃচ্ছেষুকুর্যান্নিঃশ্রেয়সং পরম্।" ন্যায়বার্তিককার-ও বলেছেন—"নিঃশ্রেয়সংপুণর্দৃষ্টাদৃষ্ট ভেদাদ্ দ্বেধা ভবতি"[২]—অর্থাৎ নিঃশ্রেয়স দু'প্রকার, দৃষ্ট এবং অদৃষ্ট। প্রমাণ, প্রমেয় প্রভৃতি ন্যায়স্বীকৃত ষোড়শ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানের মাধ্যমে যে নিঃশ্রেয়স লাভ করা হয় তাই দৃষ্ট নিঃশ্রেয়স এবং অদৃষ্ট নিঃশ্রেয়স হল আত্মা প্রভৃতি প্রমেয় পদার্থে তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা লভ্য নিঃশ্রেয়স। এই দ্বিবিধ নিঃশ্রেয়সের মধ্যে অদৃষ্ট নিঃশ্রেয়স হল চরম বা মুখ্য। মুক্তি-ই হল এই মুখ্য নিঃশ্রেয়স। অতএব আত্মা প্রভৃতি প্রমেয় পদার্থের তত্ত্বসাক্ষাৎকারই মুক্তিরূপ চরম নিঃশ্রেয়সলাভে চরম কারণ হলেও যেকোন প্রকার নিঃশ্রেয়সলাভের জন্য প্রমাণ প্রভৃতি পঞ্চদশ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান আবশ্যক—এরূপ বলা যেতে পারে। মহর্ষি গৌতম তাঁর বিভিন্ন ন্যায়সূত্রে " মোক্ষ" প্রসঙ্গে "অপবর্গ" শব্দটি প্রয়োগ করেছেন। দৃষ্টান্ত

> "আত্ম-শরীরেন্দ্রিয়ার্থ-বুদ্ধি-মনঃ-প্রবৃত্তি
> দোষ-প্রেত্যভাব-ফল-দুঃখাপবর্গাস্তু প্রমেয়ম্।"[৩]

অর্থাৎ আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়, অর্থ, বুদ্ধি, মন, প্রবৃত্তি, দোষ, প্রেত্যভাব, ফল, দুঃখ ও অপর্বগ-ই প্রমেয়, পদার্থ।

মূল আলোচনায় ফিরে বলা যায়, যাবতীয় দুঃখ-যন্ত্রণার আত্যন্তিক নিবৃত্তি-ই হল মুক্তি—

> "তদত্যন্তবিমোক্ষোঽপবর্গঃ"[৪]

মুক্তি হলে জীব আর জন্মগ্রহণ করে না ফলে মুক্ত আত্মার দুঃখভোগ-ও হয় না। ব্যাখ্যা করে বলা যায়, জন্ম হল আত্মার দেহাদি পরিগ্রহ এবং যেহেতু ঐ দেহাদি সুখদুঃখভোগের আয়তন সেহেতু অপবর্গ বা মোক্ষ প্রাপ্ত জীব আর কখনো দুঃখভোগ করে না। কিন্তু এই দুঃখনিবৃত্তি দুঃখের প্রাগভাব না ধ্বংসাভাব অথবা অত্যন্তভাব-প্রকৃতপক্ষে কী সে বিষয়ে ভারতীয় দার্শানিকদের মধ্যে বিবাদ বা মতভেদ দেখা যায়—বিষয়টি সংক্ষেপে আলোচনা করা যেতে পারে।

মীমাংসক আচার্য্য গুরু প্রভাকরের মতে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তির অর্থ দুঃখের আত্যন্তিক প্রাগভাব। উৎপত্তির পূর্বে কোন বস্তুর যে অভাব তাকে সেই বস্তুর প্রাগভাব বলা হয়, যেমন—ঘটের উৎপত্তির পূর্বে ঘটের প্রাগভাব থাকে ঘট উৎপন্ন হলেই ঘটের প্রাগভাব বিনষ্ট হয়। তদনুসারে দুঃখের উৎপত্তির পূর্বে দুঃখের যে অভাব তা দুঃখের প্রাগভাব। স্বাভাবিকভাবেই একথা স্বীকার করতে হয় উৎপত্তি না হলে দুঃখ থাকে না, দুঃখের অভাবই থাকে। কিন্তু প্রশ্ন উঠতে পারে, দুঃখ তো আছে অর্থাৎ দুঃখের উৎপত্তি হয়েছে, সুতরাং দুঃখের প্রাগভাব হবে কি ভাবে? কেননা যা উৎপন্ন হয়ে গেছে তার প্রাগভাব হতে পারে না। সুতরাং বলা যায় দুঃখের প্রাগভাব নয়, কেবলমাত্র বিনাশ বা ধ্বংসই থাকতে পারে। যারা দুঃখের প্রাগভাবকে মোক্ষ বলেছেন তাঁরা এই প্রশ্নের উত্তরে বলেছেন যে তাঁরা দুঃখের অস্তিত্ব বা দুঃখ যে আছে, সেকথা অস্বীকার করছেন না কিন্তু ভবিষ্যতে নতুন করে দুঃখের উৎপত্তি যাতে না হয় সে বিষয়েই বলেছেন। এই নতুন করে ভাবী দুঃখের যে অভাব তাকেই তাঁরা দুঃখের প্রাগভাব বলে বর্ণনা করেছেন। অর্থাৎ তাঁদের মতে মুক্তি মানে দুঃখের উৎপত্তি বন্ধ করা, ফলে আর দুঃখ উৎপন্ন হবে না। এই ভাবী দুঃখের উৎপত্তির পূর্বে যে অভাব তাকেই তারা দুঃখের প্রাগভাব বলেছেন এবং এই দুঃখের প্রাগভাবই মুক্তি বলে বর্ণিত হয়েছে।

মহর্ষি গৌতমের উক্ত ন্যায়দর্শনের দ্বিতীয় সূত্রে মোক্ষ যে দুঃখের প্রাগভাব সে কথাই বলার চেষ্টা করা হয়েছে—

“দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষ-মিথ্যাজ্ঞানানামুত্তরোত্তরাপায়ে তদনন্তরাপায়াদপবর্গঃ।।”[৫]

অর্থাৎ দুঃখ, জন্ম, প্রবৃত্তি, দোষ ও মিথ্যাজ্ঞানের ক্রমানুসারে অবসান বা নিবৃত্তি হলে ঐ মিথ্যাজ্ঞান, দোষ ইত্যাদি পরপর পদার্থের অব্যবহিত পূর্বোক্ত দুঃখ পর্য্যন্ত পদার্থের নিবৃত্তি হলে অপবর্গ হয়। সরলভাবে বলা যায় যে দুঃখের চরম কারণ জন্ম। জন্মের সঙ্গে একটি কার্যকারণ শৃঙ্খলের দ্বারা দুঃখ যুক্ত। কেননা জন্ম থেকে প্রবৃত্তি, প্রবৃত্তি থেকে দোষ, দোষ থেকে মিথ্যাজ্ঞান উৎপন্ন হয়—এই মিথ্যাজ্ঞানই সাক্ষাৎ ভাগে দুঃখের কারণ। এই মিথ্যাজ্ঞান দূর হয়ে তত্ত্বজ্ঞান প্রাপ্ত হলে দুঃখ আর উৎপন্ন হবে না। অর্থাৎ ভবিষ্যৎদুঃখের অবসান ঘটবে—তখন থেকে চিরকালই দুঃখের প্রাগভাব থেকে যাবে—দুঃখের উৎপত্তি না হওয়ায় কখনোই ঐ প্রাগভাব নষ্ট হবে না। অর্থাৎ ভবিষ্যৎ দুঃখের অভাব ঘটবে এবং মোক্ষলাভ সম্ভব হবে। সুতরাং এই মোক্ষ বা মুক্তি দুঃখের প্রাগভাব ব্যতীত আর কিছুই নয়।

উপরোক্ত মতবাদের বিরোধীতা করে বলা যায়, প্রাগভাবের আদি বা উৎপত্তি না থাকায় তা জন্য বা কোন কিছুর দ্বারা উৎপন্ন পদার্থ নয়। কিন্তু মোক্ষ বা মুক্তি জন্য পদার্থ যা তত্ত্বজ্ঞানের মাধ্যমে উৎপন্ন হয়। সুতরাং তাকে কখনোই প্রাগভাব বলা যায় না। উত্তরে বলা যেতে পারে যে দুঃখের প্রাগভাব ও দুঃখ একই সংগে থাকতে পারে—এই কথাটি ব্যাখ্যা করা প্রয়োজন। যে দুঃখ উৎপন্ন হয়েছে তার প্রাগভাব নেই কিন্তু যে দুঃখ উৎপন্ন হয়নি—তার প্রাগভাব আছে। সুতরাং অনুৎপন্ন ভবিষ্যৎ দুঃখের প্রাগভাব আছে যখন তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা বা মিথ্যাজ্ঞান বিনষ্ট হবার ফলে দুঃখের কারণের বিনাশ হয় তখন কার্য্যস্বরূপ দুঃখেরও নিবৃত্তি হবে অর্থাৎ যে দুঃখ আছে সেই দুঃখেরও নাশ হবে এবং যে দুঃখ নেই অর্থাৎ অনুৎপন্ন বা ভবিষ্যৎ যে দুঃখ সেই দুঃখেরও আর উৎপত্তি হবে না এবং সেই মূহুর্ত্তের পর আর কখনোই দুঃখ উৎপন্ন না হওয়ায় চিরকালই ঐ দুঃখের প্রাগভাব থেকে যাবে অর্থাৎ ভবিষ্যৎ দুঃখের প্রাগভাব আত্যন্তিক হতে পারে। তবে ঐ তত্ত্বজ্ঞান লাভের প্রযত্ন করতে হবে। কারণ যতক্ষণ পর্য্যন্ত ঐ তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন না হবে, ততক্ষণ দুঃখের প্রাগভাব বিনষ্ট হয়ে দুঃখও উৎপন্ন হবে। সুতরাং দুঃখের প্রাগভাবকে অন্তহীন করার জন্য দুঃখের উৎপত্তিকে রোধ করতে হবে—দুঃখকে রোধ করার জন্য প্রয়োজন জন্মকে রুদ্ধ করা, তার জন্য প্রয়োজন ধর্ম ও অধর্মরূপ প্রবৃত্তিকে বিনষ্ট করা এবং আর যেন তা উৎপন্ন না হয় তার প্রতি লক্ষ্য রাখা। সেজন্য প্রয়োজন আত্মাদি বিভিন্ন প্রমেয় বিষয়ে নানাপ্রকার মিথ্যাজ্ঞানের অবসান এবং এই মিথ্যাজ্ঞানকে ধ্বংস করার জন্য প্রয়োজন তত্ত্বজ্ঞান বা ঐ প্রমেয় সম্পর্কে যথার্থজ্ঞান—সুতরাং দুঃখের আত্যন্তিক অভাবের জন্য তত্ত্বজ্ঞান আবশ্যক—একথা বলা যায়। সুতরাং মুক্তি হল তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য দুঃখের প্রাগভাব। অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য মুক্তি দুঃখের প্রাগভাবকে রক্ষিত করে উৎপন্ন করে না এবং এই প্রাগভাবকে রক্ষিত করা যেহেতু তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য সেই কারণে দুঃখের প্রাগভাবরূপ যে মুক্তি তাও তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য।

উপরোক্ত সমাধানটির বিরুদ্ধাচারণ করে বলা যায়, ঐ উত্তরটি গ্রহণ করলে শুধুমাত্র দুঃখের প্রাগভাবকে মুক্তি বলা যায় না বরং দুঃখের অবিনাশী প্রাগভাবকে মুক্তি বলতে হয়। কিন্তু প্রাগভাব যেহেতু বিনাশী অভাব তাই অবিনাশী প্রাগভাব যেমন প্রাগভাবরূপে গণ্য হয় না তেমনি মুক্তিকেও দুঃখের প্রাগভাব রূপে স্বীকার করা যায় না। এই জাতীয় বক্তব্য “ঈশ্বরানুমান চিন্তামণি” গ্রন্থে পাওয়া যায়। সেখানে নব্যনৈয়ায়িক গঙ্গেশ গুরু প্রভাকরের এই মতটি প্রথমে সমর্থন করলেও শেষে খণ্ডন করেছেন। তাঁর মতে প্রাগভাবের প্রতিযোগী দুঃখ এবং প্রাগভাব তার প্রতিযোগির জনক হবার জন্য প্রাগভাব থাকলে নিশ্চিতভাবে কোন না কোন সময় তার প্রতিযোগী জন্মাবে। দুঃখ প্রাগভাবের প্রতিযোগী দুঃখ। সুতরাং যদি মুক্ত পুরুষের দুঃখের প্রাগভাব থাকে তবে

তাঁরও কোন না কোন সময় দুঃখ জন্মাবে এবং সেক্ষেত্রে তাকে আর মুক্ত বলা যাবে না। আর যদি একথা বলা হয় যে, যে সমস্ত কারণ দ্বারা দুঃখ উৎপন্ন হয়, সেই অধর্ম্ম, শরীর, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি মুক্ত পুরুষের আর না থাকায় দুঃখ উৎপন্ন হতে পারবে না। তাহলে ঐ দুঃখের অভাবের অনাদিত্ব স্বীকারের সংগে সংগে তার অনন্তত্বও স্বীকার করতে হবে এবং সেক্ষেত্রে ঐ অভাবকে আর প্রাগভাব বলা যাবে না কেননা প্রাগভাব সান্ত বা তার অন্ত আছে অতএব তাকে অত্যন্তাভাব বলতে হবে।

নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্য তাঁর 'নব্যমুক্তিবাদ' গ্রন্থে উপরোক্ত মতটি সমর্থন করে বলেছেন, যে পদার্থের ভবিষ্যতে অবশ্যই উৎপত্তি হবে তারই পূর্ববর্তী অভাবকে প্রাগভাব বলে। মুক্ত পুরুষের যদি আর কখনো দুঃখ না জন্মায় তাহলে ঐ দুঃখের প্রাগভাব থাকতে পারে না। পরে তিনি বলেছেন ধ্বংসাভাবও প্রাগভাবের সংগে অত্যন্তাভাবের কোন বিরোধ নেই সেহেতু দুঃখেরও ধ্বংসাভাব থাকলেও তার অত্যন্তভাব থাকতেই পারে। তাই তাঁর মতে দুঃখের প্রাগভাবের অভাব বিশিষ্ট যে দুঃখের অত্যন্তাভাব তাই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি। এটি এমন একটি অভাব যা অনাদি ও অনন্ত। সুতরাং তাকে প্রাগভাবের অভাব বিশিষ্ট অত্যন্তাভাব না বলে শুধু অত্যন্তাভাব বলা যেতে পারে, যেহেতু অত্যন্তাভাবও অনাদি ও অনন্ত এই কারণে কেউ কেউ মুক্তিকে দুঃখের অত্যন্তাভাব বলেছেন। যাই হোক, পূর্বোক্ত ব্যাখ্যা অনুসারে ভবিষ্যৎ দুঃখের প্রাগভাব থাকলেই মুক্তি হবে না, ভবিষ্যৎ দুঃখের অত্যন্তাভাবও থাকতে হবে।

বৈশেষিক আচার্য্য মহামনীষী শংকরমিশ্র বৈশেষিক দর্শনের চতুর্থ উপস্কারে মীমাংসক মতকেই সমর্থন করে বলেছেন আত্মার যাবতীয় সমস্ত গুণের ধ্বংস পর্য্যন্ত দুঃখ প্রাগভাবই আত্যন্তিক দুঃখ নিবৃত্তি বা মুক্তি। কিন্তু আবার সেই প্রশ্নের অবতারণা হতে পারে যে মুক্ত পুরুষের আর কখনো দুঃখ না জন্মালে তার দুঃখ প্রাগভাব কিভাবে সম্ভব। উত্তরে শঙ্কর মিশ্র বলেছেন যে একথা সত্য প্রতিযোগির জনক অভাব-ই প্রাগভাব কিন্তু তার তাৎপর্য্য হত জনক বললে এখানে এমন কথা বলা হয়নি যে তা প্রতিযোগিকে উৎপন্ন করবেই বরং প্রতিযোগি উৎপাদন যোগ্যতা যার আছে তাকেই প্রতিযোগির জনকরূপে বুঝতে হবে। তাছাড়া দুঃখপ্রাগভাবের প্রতিযোগি দুঃখ উৎপাদনে তার প্রাগভাব একটি কারণ হলেও একটি মাত্র কারণ নয় বা চরম কারণ নয়, আরো অনেক কারণ দুঃখের উৎপত্তি প্রসঙ্গে দেখা যায়। সুতরাং একমাত্র দুঃখের প্রাগভাব থাকলেই যে দুঃখের উৎপত্তি হবে এমন কথা বলা যায় না। মুক্ত পুরুষের ঐ অন্যান্য কারণগুলি না থাকার জন্য তার আর দুঃখ জন্মায় না। তিনি পূর্বে উল্লিখিত দ্বিতীয় ন্যায়সূত্রটির মাধ্যমেও নিজ বক্তব্য সমর্থনের চেষ্টা করেছেন। তিনি বলেছেন ঐ সূত্রে জন্মের অবসানে দুঃখের অবসানরূপ যে মুক্তির কথা বলা হয়েছে, তার দ্বারা অতীতদুঃখের ধ্বংসের কথা বলা হয়নি বরং ভবিষ্যতে আর কখনো দুঃখের অবকাশ থাকে না সেকথাই বোঝানো হয়েছে। সুতরাং দুঃখের অবসান বলতে যখন ভবিষ্যৎ দুঃখের অভাবকেই বোঝানো হয়েছে তখন স্বীকার করতেই হবে তা প্রাগভাব। অর্থাৎ শঙ্কর মিশ্রও প্রভাকরের ন্যায় যে পদার্থ পরে উৎপন্ন হবে না তারও প্রাগভাব স্বীকার করেছেন। মীমাংসক সম্প্রদায় ঐরূপ প্রাগভাবকে পণ্ড প্রাগভাব নামে আখ্যা দিয়েছেন। যে প্রাগভাব কখনো সাধারণ প্রাগভাবের ন্যায় তার প্রতিযোগি জন্মাতে পারে না তাকেই পণ্ড প্রাগভাব বলে। অবশ্য গঙ্গেশ উপাধ্যায় বা গদাধর ভট্টাচার্য্য প্রমুখ নৈয়ায়িকগণ এই জাতীয় কোন প্রাগভাবের কথা স্বীকার করেননি। অতএব কেবলমাত্র দুঃখের প্রাগভাবকে কেউ মোক্ষরূপে দেখছেন না।

কোন কোন সম্প্রদায় দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি বলতে দুঃখের অত্যন্তাভাবকে বুঝেছেন এবং একেই মুক্তি বলে অভিহিত করেছেন। বৈশেষিক মতে যে সংসর্গাভাব নিত্য তাকেই অত্যন্তাভাব বলে। যাঁদের কাছে দুঃখের

অভাবের অর্থ দুঃখের অত্যন্তাভাব তাঁদের মতে মুক্ত পুরুষের ক্ষেত্রে দুঃখের যাবতীয় কারণ বিনষ্ট হয়ে যাওয়ায় তার আর কখনো দুঃখভোগ হবে না। শঙ্কর মিশ্র এই মতের সমালোচনা করে বলেছেন যে দুঃখের অত্যন্তাভাব নিত্য পদার্থ অর্থাৎ উৎপাদবিনাশরহিত। অতএব তা সাধ্য পদার্থ নয় এবং সেই কারণে তা কখনোই পরুষার্থ হতে পারে না। এবং মোক্ষের জন্য কোন সাধন নিষ্প্রয়োজন কিন্তু বিভিন্ন শাস্ত্রে বলা হয়েছে বহু দুঃসাধ্য সাধনার ফলেই মোক্ষ-প্রাপ্তি সম্ভব হতে পারে—অতএব দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিরূপ মোক্ষকে দুঃখের অত্যন্তাভাব বলে স্বীকার করা যায় না। কিন্তু প্রকাশটীকায় বলা হয়েছে—

> “অথ দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতীতি শ্রুতেস্তদত্যন্তবিমোক্ষেহপবর্গ ইতি সূত্রাচ্চ দুঃখাত্যন্তাভাবো মোক্ষঃ।”

অর্থাৎ “দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য এবং তদত্যন্তবিমোক্ষোহপবর্গঃ” এই ন্যায়সূত্র থেকে বোঝা যায় যে দুঃখের অত্যন্তাভাবই মুক্তি বা অপবর্গ।

উপরোক্ত মতবাদের বিরুদ্ধাচারণ করে বলা যায়, সামান্যতঃ দুঃখের অত্যন্তাভাবকে মুক্তি বলা যায় না কারণ কোন ব্যক্তিতেই স্বকীয় দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকতে পারে না। ব্যাখ্যা করে বলা যায়, কোন বস্তুর সাধারণ অভাব ও বিশেষ বিশেষ অভাবের সমষ্টির মধ্যে ব্যাপ্য-ব্যাপকভাবে সম্বন্ধ আছে। ফলে সামান্যতঃ অত্যন্তাভাবের পক্ষে বিশেষ বিশেষ অভাবের যে সমষ্টি তা ব্যাপ্যও হতে পারে, ব্যাপকও হতে পারে—যদি ঐ বিশেষাভাবের সমষ্টি সামান্যতঃ অত্যন্তাভাবের ব্যাপক হয় তাহলে যেখানে একটি বিশেষ ভাবও থাকবে না সেখানে সামান্যতঃ অত্যন্তাভাব-ও থাকবে না কারণ ব্যাপক না থাকলে ব্যাপ্য থাকতে পারবে না। যেহেতু সংসারকালে এমন কোন ব্যক্তিকে নির্বাচন করা যায় না যার দুঃখ নেই, তাই কোন পুরুষেই দুঃখের বিশেষাভাবের সমষ্টি রইল না ফলে দুঃখের সামান্যতঃ অত্যন্তাভাবরূপ ব্যাপ্যটি পুরুষের ধর্ম হতে পারে না—অতএব দুঃখের সামান্যতঃ অত্যন্তাভাবকে মুক্তি বলা যায় না। আবার অন্যের দুঃখের অত্যন্তাভাবকেও মুক্তি বলা যায় না কারণ বদ্ধ অবস্থায় সংসারকালেও প্রত্যেক ব্যক্তিতে অন্যের দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকে সুতরাং তার জন্য মোক্ষাবস্থার প্রয়োজন নেই। অতএব, দুঃখের আত্যন্তিক অভাবরূপে দুঃখের অত্যন্তাভাবকে মোক্ষ বলে স্বীকার করা যায় না। প্রশ্ন ওঠে, তাহলে কি মুক্তি দুঃখের ধ্বংসাভাব? গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রমুখ নব্যনৈয়ায়িকগণ আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তি বলতে যাবতীয় সমস্ত দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংস-কেই বুঝিয়েছেন তার কারণ ঐ দুঃখধ্বংসের পরে আর কখনো কোন দুঃখের উৎপত্তি না হওয়ায় কোন সময়েই দুঃখ ও দুঃখধ্বংস তাতে মিলিত হয়ে তাতে থাকবে না। বিষয়টি আরো স্পষ্টভাবে বোঝার চেষ্টা করা যেতে পারে। ধ্বংস কথাটির অর্থ এখানে ধ্বংসাভাব। কোন বস্তু যখন ধ্বংস হয় তখন তার ধ্বংসাভাব উৎপন্ন হয়। যেমন—একটি ঘট ধ্বংস হলে ঘটটির ধ্বংসাভাব উৎপন্ন হয় এবং একবার ধ্বংসাভাব হলে ঐ ঘটটির আর কখনোই উৎপত্তি হবে না। তাই ধ্বংসাভাবকে সাদি ও অনন্ত বলা হয়। কোন ঘটের ধ্বংসাভাব হলে তা ঘটপ্রতিযোগিক ধ্বংসাভাব নামে অভিহিত হয়। একটি বিশেষ ঘট প্রতিযোগিক ধ্বংসাভাব সাদি ও অনন্ত। অর্থাৎ যে ঘটটির ধ্বংসাভাব উৎপন্ন হল সেই ঘটটির আর কখনো উৎপত্তি হবে না কিন্তু তার অর্থ এমন নয় সে অন্য কোন ঘট উৎপন্ন হতে পারবে না। কোন উৎপন্ন ঘট এবং অন্য কোন ঘটের ধ্বংসাভাব একই সংগে থাকতে পারে। কিন্তু যদি ঘটের ধ্বংসাভাব বলতে সমস্ত ঘটের ধ্বংসাভাব বুঝি তাহলে সমস্ত ঘটই ঐ ধ্বংসাভাবের প্রতিযোগি হয়। এখন, ধ্বংসাভাব যেহেতু অনন্ত সুতরাং যাবতীয় সমস্ত ঘটের ধ্বংসাভাব হলে তার প্রতিযোগি কোন ঘটই আর উৎপন্ন হতে পারবে না অর্থাৎ এই স্থলে ঘটের ধ্বংসাভাবও ঘট আর একসংগে থাকতে পারবে না। ঠিক

সেইভাবে বলা যায় যাবতীয় দুঃখের ধ্বংসাভাব হলে আর কোন দুঃখ উৎপন্ন হবে না এবং সেক্ষেত্রে দুঃখের ধ্বংসাভাবও দুঃখ আর সমকালীন হতে পারবে না অর্থাৎ দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংসাভাব হবে। যে জীবের এরূপ আত্যন্তিক ধ্বংস হয়েছে সেই জীবকেই মুক্ত জীব বলা যায়। সংসারে আবদ্ধ জীবের ক্ষেত্রে দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংসাভাব ও দুঃখ একই সংগে থাকতে পারে তাই মুক্ত ও বদ্ধ জীবের মধ্যে পার্থক্য প্রসঙ্গে বলা যায়, মুক্ত জীব হল সেই জীব যার দুঃখ ও দুঃখের ধ্বংসাভাব অসমানকালীন। অন্যদিকে বদ্ধজীবের ক্ষেত্রে দুঃখ ও তার ধ্বংসাভাব সমানকালীন হয় অর্থাৎ বদ্ধ জীবের ক্ষেত্রে একটি দুঃখের ধ্বংস হলেও অপর একটি নতুন দুঃখের উৎপত্তি হতে পারে এবং সেক্ষেত্রে প্রথম দুঃখ ধ্বংসটি দ্বিতীয় উৎপন্ন দুঃখের সমকালীন। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য এমন হয় যে বদ্ধ জীব সর্বদাই দুঃখ ভোগ করে—তারও দুঃখের অবসান হয় কিন্তু তা সাময়িকমাত্র। সে পুনরায় নতুন করে দুঃখভোগ করে এবং মুক্তি না হলে মৃত্যু পরবর্তী জন্মেও কোন বা কোন দুঃখ ভোগ করে। অতএব সংসারী জীবের ক্ষেত্রে যে সময় তার দুঃখ হয় সেই সময় তার আগের দুঃখধ্বংস বিদ্যমান থাকায় তা ঐ নতুন দুঃখের সংগে কোন না কোন সময় একত্রিত হবে অতএব তা মুক্তি নয়। সুতরাং এই মত অনুসরণে বলা যায় চরম দুঃখধ্বংসই হল মুক্তির স্বরূপ। যে দুঃখের পরে আর কোন দুঃখই জন্মায় না ফলে ঐ দুঃখধ্বংসের পরে আর দুঃখধ্বংস-ও হয় না তাই চরমদুঃখধ্বংস যা একমাত্র তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারাই সম্ভব হতে পারে। অবশ্য এ প্রসঙ্গে অনেকে বলে থাকেন মুক্তিকামী পুরুষের এমন কিছু দুঃখ আছে যা তত্ত্বজ্ঞানের সাহায্য ছাড়াই ধ্বংস হয়ে যায় যেমন প্রারব্ধ কর্মজনিত দুঃখ ভোগের মাধ্যমেই নষ্ট হয়ে যায়, সুতরাং সেক্ষেত্রে কখনোই বলা যাবে না যে একমাত্র তত্ত্বজ্ঞানের মাধ্যমেই দুঃখধ্বংস সম্ভব।

উপরোক্ত মতের বিরোধীতায় বলা যায় যদি তত্ত্বজ্ঞান না জন্মায় তাহলে পুরুষের জন্ম-ও হতে থাকবে, দুঃখ-ও হতে থাকবে। সেক্ষেত্রে ভোগের মাধ্যমে যে দুঃখের ধ্বংস হবে, তাকে চরম দুঃখ ধ্বংস বলা যাবে না। এই চরম দুঃখধ্বংস একমাত্র তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারাই সম্ভব এবং তাই মুক্তি।

রুচিদত্ত-ও মুক্তি বলতে দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংসকে বুঝেছেন যা আত্যন্তিক কারণ তা স্ব-সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাবের সংগে সমানকালীন নয়। এই ব্যাখ্যা যদি স্বীকার করা হয় তাহলে সংসার দশায় মুক্তির আপত্তি হবে না কেননা সংসারী জীবাত্মায় প্রতি মূহুর্তেই কোন না কোন দুঃখের প্রাগভাব থাকে অর্থাৎ বিশেষ বিশেষ দুঃখ বিনষ্ট হলেও ঐ ধ্বংস আত্যন্তিক হয় না। কিন্তু মুক্ত আত্মার ক্ষেত্রে শেষতম দুঃখ ধ্বংসটি আত্যন্তিক হয় কেননা ঐ আত্মাতে আর কখনো কোন দুঃখেরই প্রাগভাব থাকতে পারে না। এইভাবে বলা যায় মোক্ষ হল স্ব-সমানাধিকরণ দুঃখপ্রাগভাবের অসমানকালীন দুঃখধ্বংস।

বস্তুতঃ মুক্তি হল দুঃখের চিরতরে অবসান বা বলা যায় মোক্ষে দুঃখের মূলোচ্ছেদ ঘটে। ন্যায়দর্শনেও সেই মতেরই প্রতিফলন ঘটেছে যে মোক্ষ দুঃখের আত্যন্তিক অভাব। তা প্রাগভাব, অত্যন্তাভাব বা ধ্বংসাভাব যাই হোক না কেন এবং সেটিই মনুষ্যজীবনের পরমপুরষার্থ।

সূত্রনির্দেশিকা

১। পাণিনীয় ব্যাকরণ—৫ম অঃ, ৪র্থ পদ, অচতুরাদি সূত্র।

২। Nyāyabhāṣyavārtika of Bharadvāja Uddyotkara, Ed. by Anantalal Thakur, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi-1997, p. 10.

৩। মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত শ্রীযুক্ত ফণিভূষণ তর্কবাগীশ কর্তৃক সম্পাদিত, অনূদিত ও ব্যাখ্যাত ন্যায়সূত্র ও বাৎসায়ন ভাষ্য, পঃ রাঃ পুঃ পুঃ-১।১।৯

৪। তদেব, ১।১।২২

৫। তদেব, ১।১।২

গ্রন্থসহায়ক

১। নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী, (আশ্বিন ১৩৯০) ঃ সঠীকঃ তর্কসংগ্রহঃ অধ্যাপনাসহিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার।

২। ফণীভূষণ তর্কবাগীশ ঃ গৌতমসূত্র বা ন্যায়দর্শন ও বাৎস্যায়ন ভাষ্য, পঃ রাঃ পুঃ পঃ প্রথম খণ্ড, চতুর্থ খণ্ড, পঞ্চম খণ্ড

৩। সুখময় ভট্টাচার্য্য ঃ ন্যায়দর্শন, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়।

৪। Anantalal Thakur (Ed by) : Gautamiyanyayadarsana with Bhasya of Vatsyana Indian Council of Philosophical Research, New Delhi.

৫। Anantalal Thakur (Ed by) : Nyayabhasyavārttika of Bharadvaja Uddyotakara. Indian Council of Philosophical Research, New Delhi.

“साहित्यस्वरूपम्” : प्राच्यविद्वन्नये*

शुभ्रजित् सेनः

उपोद्घातः

'शिल्पानि शंसति देव शिल्पानि
एतेषां वै शिल्पानामनुकृतीह शिल्पानि अधिगम्यते' इति। ऐतरेयब्राह्मणोक्त्यनुसारं

पृथिवीयं विश्वशिल्पिनः सृष्टिरिति। शिल्पसाधनयैव शिल्पिनश्चात्मा भवति सुसंस्कृतः - 'आत्मा संस्कृतिर्वाव शिल्पानि छन्दोमयं वा एतैर्यजमान आत्मानं संस्कुरुते।'[१] इति। नन्वेतद्यच्छिल्पं तत्किंस्वरूपकम्? तत्स्वरूपावगुण्ठनतिरस्कारेण पुरस्कृतप्रयासैः बुधैः क्रियमाणानि लक्षणान्यालोच्य वक्तुं साम्प्रतं यदस्य विकाशो वा प्रकाशो मनुजनुनां बुद्धिवृत्त्या न केवलश्चालितोऽपि च सुकुमारबोधेन नियन्त्रित इति तदेव शिल्पपदवाच्यम्। परं शिल्पिनौ मानविकजीवनाभिज्ञता सन्तानप्रक्रिया च विद्योतेते शिल्पे। तथाह्युच्यते-'Art is the expression of heightened experience' इति। हार्वाटरिडपादैस्तदीये 'The meaning of Art' इत्याख्ये ग्रन्थे समीरितम्- 'Art is the most simple and most usually defined as an attempt to create pleasing forms.'इति। प्राच्यपाश्चात्त्यविदां मध्ये मतविरोधसत्त्वेऽपि भास्कर्य-स्थापत्य-चित्र-सङ्गीत-नृत्य-साहित्यभेदादेव षट्प्रकारकं तावच्छिल्पमिति मतमविसंवादि सर्वजनग्राह्यञ्च। तेषु साहित्यन्तु श्रेष्ठमन्यतमं स्थापत्यादिशिल्पापेक्षया साहित्यस्योपादानानां सूक्ष्मत्वात् सूपभोगविषयाच्च। किञ्च, साहित्यं नाम भाषाशिल्पं भाषया व्यवहृतध्वनिशब्दादिभिश्च प्रकाश्यत्वात्।

ननु किं तावत्साहित्यपदप्रवृत्तिनिमित्तमिति चेदुच्यते-'गुणवचनब्राह्मणादिभ्यः....'[२] इति सूत्रेण ष्यञ्प्रत्ययेन सहितस्य भाव इति विग्रहे साहित्यमिति पदसिद्धिः। साहित्यिकस्य कर्म साहित्यम्, यस्मादत्रैव कविकर्मणि काव्ये सर्वा विद्याः समाधीयन्ते। तथाहि भामहेनोक्तं --

'न स शब्दो न तद्वाच्यं न स न्यायो न सा कला ।
जायते यन्न काव्याङ्गमहो भारो महान् कवेः॥' इति[३]

---

* 'साहित्यतत्त्वम्: प्राच्यपाश्चात्त्ययोर्दृक्कोणतः' इति शोधबन्धः २०११ वर्षे प्राध्यापिकाया विजयागोस्वामिमहोदयाया मार्गनिर्देशनयामया निर्मितः। तस्यैवैकांशः 'साहित्यस्वरूपम्: प्राच्यविद्वन्नये' इति प्रबन्धोऽयम्।

किञ्च, अविविक्तयोर्मिथः सौन्दर्यहेतुभूतयोः शब्दार्थयोरविच्छेद्यसंहतिः साहित्यमित्यभिधयाभिधीयते।

'वागर्थाविव सम्पृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये।
जगतः पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ॥'

इत्युक्त्वा[४] साहित्यस्वरूपं परोक्षतया प्रकटितं कविकुलललामभूतेन कालिदासेन। तदेतत्साहित्यं कविकर्मणः शासकत्वात् साहित्यशास्त्रमिति कथ्यते। साहित्यस्य यावदुपलब्धिविषयरूपत्वाद् विषयाणां चानेकरूपत्वाद् वस्तुतः निरवधि गाम्भीर्यम्।

'कविर्मनीषी परिभूः स्वयम्भूः' (शुक्लयजुर्वेदः ४, ८), 'जन्माद्यस्य यतः', 'शास्त्रयोनित्वात्' (ब्रह्मसूत्रं १.१.२-३) इत्येवं पारमार्थिकस्य कवेः (जगत्कर्तुः परमेश्वरस्य) कर्मवद्, जगति व्यवहारिकस्य कवेः (वाल्मीकि-व्यासं-गुणाढ्य-कालिदासादीनाम्) कर्म काव्यं शब्दार्थलक्षणं यथालक्ष्यं साहित्यमिति व्यवहारपदं प्रतिपद्यते। साहित्यस्यापरनामधेयमलंकारशास्त्रम्। परं स्वस्वसमयमर्यादया भिद्यमानोऽपि संज्ञासंज्ञ्यङ्गाङ्गिभावबन्धुरो विश्वजनीनो वाङ्मयप्रवाहः साहित्येनैव नीयते। साहित्येन कवयः सर्वेषामेव वेदाङ्गानां परिचयं ददति।

एवमितरास्तिकनास्तिकदर्शनानि यत्र तत्र कविकृतिषु बहुधा वर्णितानि।

साहित्यं कदा कथं प्रादुर्बभूव इत्यद्यापि कालकोविदां सकाशे विवादधूमावृतम्ः। यद्यपि सोऽयं प्रश्नोऽद्यापि साधनसौकर्याभावान्नेदन्तया निर्णेतुं सुकरस्तथापि सम्प्रति उपलब्धप्रकीर्णशीर्णतथ्यकणिकाभिरेतत्तु आदावेवाङ्गीकरणीयं यत्-प्राथम्येन यथा भाषाया जनिस्ततः परं व्याकरणस्य तथैवादौ तावज्जीवनस्यानुभूतेरबोधपुरःसरं शिल्पमर्जनं तदनु शिल्पतत्त्वोत्पत्तिरिति।

पुण्यसलिलायास्तमसायास्तटे क्रौञ्चवधमवलोक्य महाकवेर्वाल्मीकेः सहसा सरलानुभूतितः कारुण्यपूर्णा तेजोमयी वाक् प्राःस्फुरत्-

'मा निषाद प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतीः समाः।
यत्क्रौञ्चमिथुनादेकमवधीः काममोहितम्॥ इति।[५]

श्लोकस्यास्योच्चारणादेवोद्भवो बभूव लौकिकसाहित्यस्य। हृदयात् स्वत एवोत्सारितं श्लोकमुक्त्वैव तन्मनसि सम्प्रश्नः समुदेति-

'तस्येत्थं ब्रुवतश्चिन्ता बभूव हृदि वीक्षतः।
शोकार्तेनास्य शकुनेः किमिदं व्याहृतं मया॥' इति।[६]

'किमिदं व्याहृतं मया' इति प्रश्नस्यास्य सदुत्तरलिप्सायाा एव साहित्यतत्त्वमीमांसा प्रथममेव जनिं लेभे। तदनन्तरं महाकविना साहित्यस्वरूपं प्रपञ्चितम्-

'पादबद्धाक्षरक्षमः तन्त्रीलयसमन्वितः।
शोकार्तस्य प्रवृत्तो मे श्लोको भवतु नान्यथा॥' इति।[७]

एतद्धि जगतीतलेऽस्मिन् साहित्यशिल्पस्यादिमं स्वरूपलक्षणमिति मन्ये। तथाहि ध्वन्यालोककृदानन्दवर्धनाचार्यः वाल्मीकिमेवं स्तौति-

'काव्यस्यात्मा स एवार्थस्तथा चादिकवेः पुरा।
क्रौञ्चद्वन्द्ववियोगोत्थः श्लोकः श्लोकत्वमागतः॥' इति।[८]

२.० साहित्यस्वरूपम्

शब्दार्थयोः साहित्यधर्मः अस्मदालोच्यविषयमूलम्। साहित्यशब्देन साम्प्रतं संस्कृते वङ्गभाषायाञ्च काव्यनाटकादिदीप्तिगुणात्मकानां रचनानां परिग्रहः। साहित्यं तत्र काव्यशब्दस्यैव पर्यायवाचकत्वेन परामृष्टम्। वङ्गभाषायान्तु काव्यशब्दः स्वमर्थं गुणीभूय केवलं छन्दोबद्धमहाकाव्यादिकं बोधयति। सहस्रवर्षेभ्यः पूर्वं राजशेखरस्य कालादारभ्य साहित्यशब्दस्यायं प्रयोगः प्राचलत्। भोजराजेन विशेषेण कुन्तकाचार्येणापि प्रचलितार्थे शब्दोऽयं प्रयुक्तः। वङ्गभाषायां पुनः साहित्यशब्देनार्थस्य प्रचयगमनार्थं दर्शनविज्ञानादिशब्दार्थमयवाङ्मयस्य बोधो जायते। अर्थाद्वक्तुं शक्यं यद्वङ्गभाषायां काव्यशब्दस्यार्थसंकोचस्तथा साहित्यस्य चार्थव्याप्तिरिति अभवत्। साहित्येनावबुध्यते शब्दार्थयोर्मिलितसत्ताया मिलनमिति। काव्येन चावगम्यते कविकर्म कवेर्महिमा वेति। परं फलितार्थे शब्दद्वयमेकसत्तायामापन्नम्। पाश्चात्त्यतत्त्वज्ञैरपि वागर्थयोरभेदत्वं सुन्दरतया व्याकृतम्। कविशेलिवर्यैः शब्दः (sound) अर्थः (thought) चेत्युभयोर्मिथः सम्बन्धः समुल्लिखितोऽपि नायं विचारितः। एवं कार्लाइलमहाभागा अपि उपमासहयोगेन विषयमिमं समीरितवन्तः-'देहात्मनोरिव शब्दार्थयोश्च स्थले तथा सर्वत्रैवाश्चर्यरूपेण सहगामित्वं वर्तते।'[९] साहित्यापरपर्यायस्य काव्यस्यैतादृशविभाज्यस्वरूपविधौ एवारक्रम्बिमहाभागस्याशयोऽत्रोल्लेखार्हः - 'काव्यस्य धर्माः परस्परं न विभाजनीयाः। काव्यमेव स्याच्चेत्तर्हि तदविभाज्यतया सामूहिकरूपेण च विद्यमानं स्यादिति।[१०] विषयोऽयं निःसंशयं स्पष्टीकृतो मनस्विना ब्राड्लेपादेन यत्-'यथा हास्यरेखास्तदर्थाश्च भवत्सविधे एकमेव वस्तु, न द्वयं, तथा काव्येऽपि अर्थध्वन्योरेकत्वं विद्यते। अहमेवैतद्वक्तुं शक्यमत्र समस्ति ध्वनिमयोऽर्थः कश्चन उतार्थमयध्वनिरिति। [११]।

भाषा तावद्भावस्य' प्रकाशिका (expressive), भावोद्दीपिका (emotive), रूपोद्दीपिका (evotive) चेति। रचयिता भाषाया माध्यमेन मनुजनुनां भावमभिव्यनक्ति। तत्र रसस्यैव सर्वातिशायि प्राधान्यं सर्वैरभ्युपगतम्। एवं शब्दार्थभावा दण्डचक्रादिन्यायेन, न तु तृणारणिमणिन्यायेन मानवानामनुभूतौ प्रतिक्रियां सृजन्तः साहित्यमुपजनयन्ति। यदापि वाह्यिकदिशा प्राच्यपाश्चात्त्ययोर्नास्ति तादृशोऽन्तरः, परं सूक्ष्मेक्षिकया विचार्यते चेत्तर्हि दृश्यते सामूहिकतयोभयोस्तत्त्वजातानां वैलक्षण्यं विद्यते नाम।

२.१ साहित्यतत्त्वविश्लेषणे प्राच्यविदुषामाशयः

प्राच्यसाहित्यतत्त्वालोचनात् प्रागेव एतत्स्मर्तव्यं यत् शास्त्रमिदं स्वजन्मसमयादेव नितरां लोकप्रियतां गतम्। कालभेदात् काव्यशास्त्रस्य विविधनामान्तरसत्त्वेऽपि तत्र सर्वसम्मततया काव्यलक्षण शब्दार्थशक्ति-गुण-रस-रस-ध्वनि-रीत्यलंकारादिसाहित्यतत्त्वं प्रतिपादितमासीत्। तेषु साहित्यस्वरूपं नाम काव्यस्वरूपालोचनं

प्रामुख्यमभजत। अतः 'प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्तीति' इति न्यायाद् गुणालंकारध्वनिरीत्यादीनां प्रधानोपजीव्यभूतत्वात् काव्यस्वरूपमादौ पर्यालोचितमिह बन्धे। मया अग्निपुराणे सर्वप्रथमं काव्यलक्षणं लक्षितम्--

"संक्षेपाद् वाक्यमिष्टार्थव्यवच्छिन्ना पदावली।
काव्यं स्फुरदलंकारं गुणवद् दोषवर्जितम्॥" इति।[12]

अत्र काव्यस्य तत्त्वानि स्वीक्रियन्ते-इष्टार्थः, संक्षिप्तं वाक्यम्, अलंकाराः, गुणाः, दोषाश्चेति। एतेन काव्यस्य बाह्यरूपरेखा स्फुटीभवति।

२.१.० काव्यस्वरूपविषयको भरताचार्यनयः

भरतस्य नाटयशास्त्रे प्राचीनतमं काव्यलक्षणमुपलभ्यते--

"मृदुललितपदाढ्यं गुणशब्दार्थहीनं
जनपदसुखबोध्यं युक्तिमन्नृत्ययोग्यम्।
बहुकृतरसमार्गं सन्धिसन्धानयुक्तं
भवति जगति योग्यं नाटकं प्रेक्षकाणाम्॥" इति।

अत्र मुख्यतो दृश्यकाव्यमेव परिभाष्यते। अत्रेदमुल्लेखार्हं यत् भरताचार्यैः काव्यस्य पर्यायवाचकत्वेन नाटकमिति मन्यते। तथाहि त्रिलोकस्य भावानामनुकरणं हि नाट्यमित्युक्तम्--'त्रैलोकस्यास्य सर्वस्य नाट्यं भावानुकीर्तनमि'ति। किञ्च 'लोकवृत्तानुकरणं नाट्यमेतन्मया कृतम्' इत्युक्त्वा भरताचार्येण मनुष्याणां प्रवृत्तेरनुकरणं नाट्यमित्यभिधीयते। अतोऽवस्था-देश-काल-प्रकृति-विशेषसमुचितभावानुकीर्तनमात्रमेव कर्तव्यम्।[13]

अस्य निहितार्थोऽयं यदनुकरणेन वस्तुनः प्रत्यक्षमूर्तेः चित्रणमेव न हि शिल्पपदवाच्यं, परं तस्यान्तःस्थितभावमूर्तिः परिकर्तव्या शिल्पिना। अत्रेदमुल्लेखार्हं यदनुकरणं काव्यशिल्पस्य प्राथमिकसत्यमिति परञ्च शिल्पिनो दृष्टिभङ्गिमानसिकतयोः भूमिका भारतीयालंकारशास्त्रे नितरामुल्लेखार्हा।

भरतोत्तरवर्तिनि काले आचार्याणां विचारप्रकारद्वयं समुपलभ्यते। केचनाचार्याः शब्दनिष्ठमेव काव्यत्वं स्वीकुर्वन्ति केचन च शब्दार्थोभयनिष्ठम्।

१.१.१. शब्द एव काव्यम्--

गुणालंकारादिनिष्ठप्रकारतानिरूपितविशेषताकाव्ये विशेष्यतावच्छेदकं काव्यत्वम्। प्रसङ्गादत्र 'शब्द एव काव्यम्' इति मत्वा कृतानि प्राचीनाचार्याणां काव्यलक्षणानि प्रदर्श्यन्ते--

(क) दण्डिनः काव्यस्वरूपम्--

'तैः शरीरञ्च काव्यानामलंकाराश्च दर्शिताः' इत्यनेन काव्यस्य शरीरं निरूपयताचार्येण दण्डिनाभिहितम्-

'शरीरं तावदिष्टार्थव्यवच्छिन्ना पदावली' इति। चकारद्वयमुभयप्राधान्यद्योतकम्। काव्यानामिति बहुवचनं मुक्तकादिभेदेन काव्यस्य बहुविधत्वसूचनाय। काव्यस्य शरीरं पदावलीरूपं भवति। कीदृशी पदावलीति चेदाह-मनोज्ञरूपेणाभिलाषिताः येऽर्थास्तैर्युक्ता पदावली काव्यशब्दवाच्या भवतीति यावत्।

न चेष्टार्थव्यवच्छिन्नानां पदानां काव्यत्वस्वीकारे सति 'कविता कामिनी चन्दनं ललितम्' इति पदसमुदायस्यापि काव्यत्वापत्तिः स्यादिति वाच्यम्, पदानामाकाङ्क्षायोग्यतादिसमन्वितानामेवात्रेष्टार्थव्यवच्छिन्नानां काव्यत्वस्याभिप्रेतत्वात्।

अत्र एवेष्टार्थत्वं नाम चमत्कारबहुलत्वम्। लोकोत्तराह्लादजनकत्वमेव चमत्कारत्वम्। तच्चायाति काव्येषु कविप्रतिभाजन्यार्थनिवेशितत्वादिति। एवं दण्डी शब्दस्यैव काव्यत्वं स्वीकरोति। भोजेन 'सरस्वतीकण्ठाभरणे' अभ्यधायि--

'निर्दोषं गुणवत्काव्यमलंकारैरलंकृतम्।
रसान्वितं कविः कुर्वन्कीर्तिं प्रीतिश्च विन्दति॥' इति।[१४]

अर्थाद् दोषरहितं गुणोपेतमलंकारयुक्तं, रसान्वितं काव्यं विरच्य कविः प्रीतिं यशश्च लभते। भोजराजस्य काव्यलक्षणमिदमलंकारवादिनां मार्गमनुसृत्यैव निरूपितं यत्र गुणालंकारसानां समधिकप्राधान्यं प्रदत्तम्।

(ख) जगन्नाथस्य विचारः

सप्तदशशताब्द्यां पण्डितराजेन जगन्नाथेन 'रसगङ्गाधरे' स्वाभिमतं काव्यलक्षणमकारि-'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्' इति। अर्थात् स्वप्रातिभज्ञानमूलकालौकिकचमत्कारकारणेन मनोहरस्यार्थस्य वाच्यलक्ष्यव्यङ्ग्यान्तरस्य प्रतिपादकः समुद्भावकः शब्दः काव्यम्। अतो रमणीयार्थप्रतिपादकत्वे सति शब्दत्वं काव्यम्।

अत्र लक्षणे दोषादिपरिहारो यथा-रमणीयस्य चमत्कारानुरागाद्यर्थस्य व्यञ्जके कटाक्षनिक्षेपाद्यर्थेऽतिव्याप्तिं वारयितुं विशेष्यदलम्। रमणीयत्वविशेषणञ्चाचमत्कारार्थबोधके 'घटमानय' इत्यादिवाक्येऽतिप्रसङ्ग-व्युदासाय। अपरञ्च, रमणीयार्थनिरूपितस्य वाचकत्वस्य निवेशे तादृशार्थव्यञ्जके व्यञ्जकत्वस्य निवेशे च तथाविधार्थवाचके शब्देऽव्याप्तिं निराकर्तुं तदुभयसाधारणस्य प्रतिपादकत्वस्य प्रवेशः। रमणीयशब्दप्रतिपादके व्याकरणेऽतिव्याप्तिं परिहर्तुञ्चार्थस्य ग्रहणम्।

ननु का रमणीयता इति चेदुच्यते--'रमणीयता च लोकोत्तराह्लादज्ञानगोचरता' इति। साम्प्रतं प्रश्नः समुदेति--किं नाम लोकोत्तरत्वमिति? ग्रन्थकारः स्वयमेवाह--'लोकोत्तरत्वं चाह्लादगतश्चमत्कारत्वापरपर्यायोऽनुभवसाक्षिको जातिविशेषः' इति। अत्रायमाशयो यत्--अत्रत्यलोकोत्तरत्वं सातिशयो निरतिशयो वा किमपि न हि घटत्वपटत्वमिवानन्दे स्थित एको जातिविशेषः। सहृदयानामनुभव एव प्रमाणम्। यथोक्तं विश्वनाथेन--'सचेतसामनुभवः प्रमाणं तत्र केवलम्' इति।

पुनः शङ्का जागर्ति यत्--ननु ईदृशं लोकोत्तरचमत्कारं को जनयतीत्याकाङ्क्षायामाह--'कारणञ्च तदवच्छिन्नो

भावनाविशेषः पुनः पुनः अनुसन्धानात्मा' इति। अत्रायमाशयः--विशिष्टे लोकोत्तरानन्दे पुनः पुनः अनुसन्धानरूपो धारावाहिको भावनाविशेषः शाब्दबोधात्मकः अनुभव एव कारणमिति। अत्राह्लादे लोकोत्तरनिवेशे कारणमाह--'पुत्रस्ते जातः', 'धनं ते दास्यामि' इति वाक्यार्थधीजन्याह्लादस्य न लोकोत्तरत्वम्, अतो न तस्मिन् वाक्ये काव्यत्वप्रसक्तिरिति। वस्तुतो वाक्यार्थानामेषां भावनया समुत्पन्न आनन्दो नैव लोकोत्तरो भवितुमर्हति। सहृदयानां मते, तस्मिन्नानन्दे लोकात्तरत्वस्य प्रतीतिर्न भवति।

एतत्सर्वं प्रस्तुतेऽस्मिन् काव्यलक्षणनिष्कर्षरूपे यथा समाहितं तत्तथा-

'इत्थं चमत्कारजनकभावनाविषयार्थप्रतिपादकशब्दत्वम्, यत्प्रतिपादितार्थविषयकभावनात्वं चमत्कारजनकतावच्छेदकं तत्त्वं स्वविशिष्टजनकतावच्छेदकार्थप्रतिपादकतासंसर्गेण चमत्कारत्ववत्त्वमेव वा कारणत्वमिति फलितम्' इति।

जगन्नाथेन लक्षणमिदं निरूप्य रमणीयतावादो नाम विशिष्टमतादर्शः प्रतिष्ठापितः संस्कृतालंकारशास्त्रे।

२.१.२ शब्दार्थनिष्ठं काव्यम्--

अथ ये च शब्दे चार्थे चोभयत्र काव्यत्वमभ्युपगच्छन्ति, तेषां नामानि प्रदर्श्यन्ते। प्राचीनालंकारिकैर्भामहैः प्रथमं तावत् काव्यसंज्ञाकारि--'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्' इति। काव्यशास्त्रे शब्दार्थयोरविच्छेद्यसम्बन्धज्ञापनाय विशेषणत्वेन सहितशब्दस्य प्रयोगः संलक्ष्यते प्रथमतया। रचनाया गुणगतमानविश्लेषणं भामहदण्डिणोरासील्लक्ष्यम्। अर्थगतदिशा साहित्यमीमांसा परवर्तिभिरुद्भटादिभिरालंकारिकैः मीमांसिता।

उत्तरभाविनि काले साहित्यशब्दं गुहित्वा रुद्रटमम्मटादिभिः साहित्यमीमांसकैः कालिदासादिभिः कविभिश्च काव्यलक्षणं लक्षितम्। यथा-'काव्यालंकारसूत्रवृत्तौ' वामनेन 'काव्यशब्दोऽयं गुणालंकारसंस्कृतयोः शब्दार्थयोर्वर्तते। भक्त्या तु शब्दार्थवचनमात्रोऽत्र गृह्यते' इत्युक्तम्। रुद्रटाचार्यैरुदितम्--'शब्दार्थौ काव्यम्' इति। 'काव्यानुशासने' वाग्भटाचार्येण लक्षितम्--'शब्दार्थौ निर्दोषौ सगुणौ प्रायः सालंकारौ काव्यम्' इति। विद्यानाथेन 'प्रतापरुद्रीये' भणितम्--

'गुणालंकारसहितौ शब्दार्थौ दोषवर्जितौ।
गद्यपद्योभयमयं काव्यं काव्यविदो विदुः॥' इति।[१५]

'एकावल्यां' विद्याधरेण-'शब्दार्थौ वपुरस्य, तत्र विबुधैरात्माभिधायि ध्वनिः॥' इति।[१६]

क्षेमेन्द्रेण 'कविकण्ठाभरणे' निगदितम्--'काव्यं विशिष्टशब्दार्थसाहित्य-सदलंकृतिरि'ति। न्यायवागीशेनालंकारचन्द्रिकायां समुदितं--

'गुणालंकारसंयुतौ शब्दार्थौ रसभावगौ।
नित्यदोषे विनिर्मुक्तौ काव्यमित्यभिधीयते॥' इति।[१७]

क. काव्यमीमांसायां साहित्यस्वरूपम

काव्यार्थे सुस्पष्टतया साहित्यशब्दं प्रयुक्तवान् राजशेखरस्तदीयायां काव्यमीमांसां दशमशताब्द्याम्। तेन

स्वयमेव साहित्यविद्यास्वरूपं निर्णीतम्-'शब्दार्थयोर्यथावत् सहभावेन विद्या साहित्यविद्या' इति। सहभावार्थ एव साहित्यम्। अत्र भामहोक्तसहितशब्दो गुणवाचकविशेष्यरूपतां लब्धा द्रव्यार्थे साहित्यत्वमाप्नोति। सहितयोर्भावः साहित्यम्। किञ्च, काव्यमीमांसायां काव्यपुरुषं साङ्गोपाङ्गं प्रस्तौति।

'शब्दार्थौ ते शरीरं, संस्कृतं मुखं, प्राकृतं बाहुः..... रस आत्मा, रोमाणि छन्दांसि, अनुप्रासोपमादयश्च त्वामलंकुर्वन्ति' इति। अत्र 'रस आत्मा' इत्यनेन काव्ये रसस्यात्मत्वमुरीकृतम्। ग्रन्थस्यास्य 'पदवाक्यविवेकाख्ये' अध्याये आदावेव 'पदानामभिधित्सितार्थग्रन्थनाकरः सन्दर्भो वाक्यम्' इत्युक्त्वा 'गुणवदलंकृतश्च वाक्यमेव काव्यम्' इति काव्यलक्षणमकारि राजशेखरेण। वाक्यस्य प्राधान्यं स्वीकृत्य पदानां शोभासम्पादकधर्मत्वेन गुणालंकारयोरपहिार्यत्वमङ्गीकार्यम्।

ख. भोजराजस्य साहित्यमीमांसा

एकादशशताब्द्यां भोजराजेन तदीयसाहित्यमीमांसायां साहित्यविषयकं यद्विरचितं तत्र भाषा काव्यस्तरे समुन्नोता जाता। तथाहि तेनाभ्यधायि शृङ्गारप्रकाशे-'किं साहित्यम्? यः शब्दार्थयोः सम्बन्धः। स च द्वादशधा-अभिधा, विवक्षा, तात्पर्यम्, प्रविभागः, व्यपेक्षा, सामर्थ्यम्, अन्वयः, एकार्थीभावः, दोषहानं, गुणोपादानम्, अलंकारयोगः, रसावियोगश्चे'ति। तन्नये शब्दार्थयोः द्वादशविधत्वसम्बन्ध एव साहित्यम्। तत्रादिमा अष्टौ सम्बन्धा व्याकरणमूलाः। इतरं सम्बन्धचतुष्टयमेवालंकारशास्त्रनिष्ठम्। ते च यथा-दोषवर्जनं, गुणग्रहणम्, अलंकारप्रयोगो, रसावियोगश्चेति। अर्थात् शब्दार्थयोः साहित्येन कृत्स्नं व्याकरणशास्त्रमलंकारशास्त्रञ्चावबुध्यते।

ग. मम्मटाचार्यस्य काव्यलक्षणविमर्शः

'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलंकृती पुनः क्वापि' इति लक्षणमेतत् काव्यस्य स्वरूपं सर्वाङ्गत्वेन व्यवस्थापयति। अर्थाद् अदोषौ रसप्रतिघातिदोषानपहतौ सगुणौ प्रातिभासिकेन सत्येन वा माधुर्योजः प्रसादादिगुणगणेन व्यस्तेन समस्तेन वा सहितौ क्वापि क्वचिच्च स्फुटरससहितस्थले तु अनलंकृतौ स्फुटालंकाररहितावपि शब्दार्थौ काव्यम्।

प्रथमतः--दोषयोः शब्दार्थयोरतिव्याप्तिवारणायादोषौ इत्युक्तम्। पूर्णतो निर्दोषस्य काव्यस्याभावादसम्भवदोषापत्तिः स्याल्लक्षणेऽस्मिन्। सत्स्वपि वा तादृशेषु द्वित्रेषु प्रविरलविषयतया काव्यविद्भिः काव्यत्वेनोररीकृतानामनेकेषामेव काव्यानामकाव्यापत्तिः स्यादिति। यथा कालिदासादेः काव्यमपि न निर्दोषावहम्।

अत्रायं समाधिर्यत्--निर्दोषशब्देन काव्यस्य रसापकर्षदोषराहित्यमेव विवक्षितम्। अत आदर्शकाव्ये निर्दोषतायाः चिकीर्षितत्वात् काव्यं यथा निर्दोषं भवेत्तदर्थं यतनीयं काव्यकृद्भिः। तदुक्तं दण्डिना--

'तदल्पमपि नोपेक्ष्यं काव्ये दुष्टं कथञ्चन।
स्यादवपुः सुन्दरमपि श्वित्रेणैकेन दुर्भगम्॥' इति।[१८]

द्वितीयतः-निर्गुणयोः शब्दार्थयोरतिव्याप्तिवारणाय सगुणौ इत्युक्तम्। गुणशब्देनात्र माधुर्यौजःप्रसादादयो गुणा व्यपदिश्यन्ते। अपि तु गुणस्य रसनिष्ठत्वात् गुणपदं तद्व्यञ्जकपरम्।

तृतीयतः-अनलंकृतीत्यत्राल्पार्थको नञ्। तेनानलंकृतीत्यस्यार्थस्ता-वदस्फुटालंकारौ। अस्फुटालंकारौ शब्दार्थावपि क्वचित् काव्यत्वमधत्त। एतेन सर्वत्र काव्यमिति फलति।

मम्मटनये काव्यं सदैव स्फुटालंकारविशिष्टं क्वचित् स्फुटरससहितस्थले स्फुटालंकाराभावेऽपि अस्फुटालंकारविशिष्टं भवति अलंकारकृतचमत्कार-स्यापि काव्ये आवश्यकत्वात्।

'अनलंकृती पुनः क्वापि' इत्यनेनापि रसयुक्तस्यास्फुटालंकारस्य क्वचिदेव काव्यत्वमङ्गीकृतम्। तथा च--

'यः कौमारहरः स एव वरस्ता एव चैत्रक्षपास्ते चोन्मीलित-मालतीसुरभयः प्रौढाः कदम्बनिलाः। सा चैवास्मि तथापि तत्र सुरतव्यापारलीलाविधौ रेवारोधसि वेतसीतरुतले चेतः समुत्कण्ठते॥'

इत्यत्र पद्ये 'हरः वरः' इत्याद्यनुप्रासस्य स्फुटस्यापि प्रकृतशृङ्गाररस-प्रतिघातिवर्णघटितत्वेन नालंकारता। यद्यप्यत्र विभावनाविशेषोक्तो तावत् सम्भावितेतथापि न ते स्फुटे। अनयोरस्फुटत्वेन एतन्मूलकसत्त्वे सगुणालंकारयोरपि अस्फुटत्वम्। अत्र विप्रलम्भशृङ्गाररसस्य प्राधान्यान्नालंकारता। विश्वनाथेन तत्र विभावनाविशेषोक्तिमूलक-सन्देहसंकरालंकारस्य स्फुटत्वमङ्गीकृतम्।

विश्वनाथेन तु महता प्रयत्नेन प्रायेण प्रतिपदं दोषमुद्भाव्य मम्मटप्रदत्तकाव्यलक्षणस्य खण्डनं विहितम्।

२.१.३. काव्यस्यात्मा

पवर्तिभिराचार्यैः 'कः काव्यस्यात्मा' इति गवेषयद्भिर्बहुधा च प्रस्तूयते। वस्तुतः शब्दार्थयोः समन्वयेन काव्यस्य शरीरं निर्धार्यते। काव्यस्य शरीरज्ञानेऽपि तत्र 'क आत्मा' इति न निश्चप्रचं परिज्ञायते--

क. आचार्यवामनमतानुसारं काव्यस्यात्मा रीतिः

रीतेरात्मा गुणः। अतो गुणस्यैव काव्ये मुख्यत्वम्। स एव काव्यस्य नित्यधर्मः। तदुक्तं वामनेन--'काव्यशोभायाः कर्तारो धर्मा गुणाः' इति। अतस्तेनोक्तं 'रीतिरात्मा काव्यस्य' इति। ननु केयं रीतिरित्यपेक्षायामाह वामनः-

-

'विशिष्टा पदरचना रीतिः' इति। अस्यार्थस्तेनैव स्फुटीकृतः-'विशेषवती पदानां रचना रीतिः' इति। अत्र कोऽसौ विशेष इत्याकाङ्क्षायामाह 'विशेषो गुणात्मा' इति। गुणात्मा ओजःप्रसादादिगुणस्वभाव इत्यर्थः। रीतिशब्देन शैली भाषासौन्दर्यं सालंकृतित्वञ्चाभीष्यन्ते।

ख. काव्यात्मविमर्शे ध्वनिकारनयः

ध्वनिकारस्तु 'काव्यस्यात्मा ध्वनिः' इत्येतत्स्वमतं बलीयसीभिर्युक्तिभिः गरीयोभिस्तर्कैः प्रमाणैश्च प्रतिपाद्यैतस्य युक्ततां साधयामास। ध्वनिकृता काव्यस्यात्मा ध्वनिरित्याद्युक्त्या काव्यत्वतया काव्यस्य स्वरूपं प्रतिपादयितुं प्रवृत्तेन सहृदयश्लाघ्यस्य प्रतीयमानार्थस्य काव्यात्मत्वं समुद्घोषितम्। तदुक्तं ध्वन्यालोकस्य प्रथम उद्योते-

'योऽर्थः सहृदयश्लाघ्यः काव्यात्मेति व्यवस्थितः।
वाच्यप्रतीयमानाख्यौ तस्य भेदावुभौ स्मृतौ॥' इति।[१९]

किञ्च आनन्दवर्धनेन शब्दार्थयोः समप्राधान्यमङ्गीकृत्य काव्यलक्षणं लक्षितम्--'सहृदयहृदयाह्लादिशब्दार्थमयत्वमेव काव्यलक्षणम्' इति। काव्यं तस्य गुणालंकारादीनि अङ्गानि चाविच्छेद्यसम्पर्केण मिथः सम्बन्धिनीति मतमानन्दवर्धनेन ध्वन्यालोके प्रतिपादितम्।

ध्वनिवादिनां नये, गुणालंकाररसादियुक्तमखण्डमविभाज्यं कविकर्म एव काव्यम्। काव्यस्य तादृशमविभाज्यत्वमभिनवभारत्यां प्रतिपादितमासीत्। तथाहि अभिनवभारत्याम् अभिनवगुप्तपादेनोक्तं--

'........किञ्च पुरुषस्यैव काव्यस्य लक्षणगुणालंकारव्यवहारो न युक्तः। पुरुषस्य शरीरचैतन्यभेदात् कटकादीनां ततोऽपि भेदात्। काव्यस्य पुनर्विरचनकाले प्रतिपत्तिकाले च प्रापकसत्तायां तेषामगणितत्वात्.....किन्तु विरचनविवेचनसामर्थ्यसमर्थनायावश्यं काल्पनिकोऽपि विभाग आश्रयणीयः।' इति।

अलंकारादिभिर्नित्यसम्बन्धत्वे काव्यस्य महिमभट्टस्यापि सम्मतिरासीदिति तस्य व्यक्तिविवेकस्य विश्लेषणादेव परिज्ञायते। तथा चोदितं तेन--

'किञ्च सौन्दर्यातिरेकनिष्पत्तयेऽर्थस्य काव्यक्रियारम्भः कवेः न तु अलंकारनिष्पत्तये, तेषां नान्तरीयकतयैव तत्सिद्धेः भङ्गिभणितिभेदानामेवालंकारत्वोपगमात्।

न चालंकारनिष्पत्यै रसवन्धोद्यतः कविः।
यतते ते हि तत्सिद्धिनान्तरीयकसिद्धयः॥
यतः..........रसस्याङ्गं विभावाद्याः साक्षान्निष्पादकत्वतः।
तद्वैचित्र्योक्तिवपुषोऽलंकारस्तु तदाश्रयः॥' इति।

ग. साहित्यदर्पणकृतः साहित्यात्मविषयचिन्तनम्

प्राचीनकाव्यलक्षणानि स्वयुक्त्या दूषयित्वा किं पुनः काव्यमिति निरूपणाय दर्पणकारः स्वाभिमतं काव्यलक्षणस्वरूपं दर्शयति--'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' इत्यनेन। रस आस्वादविशेषः शृङ्गारादिरिति यावदात्मा यस्य तद्वाक्यं पदोच्चयविशेषः काव्यम् इत्यर्थः। 'रसो वै सः' 'रसो ह्येवायं लब्ध्वानन्दीभवति' इत्यादिश्रुत्युक्तनयेन रस एवात्मा। स च 'रस्यत आस्वाद्यते' इति समाख्यानुरोधेनानुभवैकविषयः शृङ्गारादिव्यपदेशः चमत्कारविशेषः। असौ च काव्यस्य शरीरीभूतो जीवनाधारः। शरीरं चैतस्य वाक्यम्। तस्मात् काव्यस्य वाक्यरूपे रसव्यपदेशः चमत्काररूप आत्माधिगम्यते। अतः अनेन प्राणितं वाक्यमेव काव्यम्। शरीरमन्तरात्मेव वाक्यमन्तरा न रसश्चमत्कुरुते। अतो वाक्यशरीरो रसः।

अतो रसात्मकं वाक्यं काव्यमित्यन्वयः। अत्र वाक्यमित्यनेन काव्यलक्षणे योग्यताकाङ्क्षासत्तियुक्तस्य पदोच्चयस्यैव प्राधान्यम्। लक्षणेऽस्मिन् रसपदेनासंलक्ष्यक्रमभेदानां सर्वेषां परिग्रहः। तथा च व्यञ्जकतासम्बन्धेन रसादिमद्वाक्यत्वं काव्यत्वमिति काव्यसामान्यलक्षणम्। विश्वनाथेनैव वृत्तौ लक्षणमिदमेव व्याख्यातं--'रस एवात्मा साररूपतया जीवनाधायको यस्य, तेन विना काव्यत्वानङ्गीकारात्' इति। अत्र एवकारेण ध्वनिकाराद्युक्तस्य वाच्यार्थस्य वस्त्वलंकारमात्रव्यङ्ग्यस्य व्यवच्छेदः। पूर्वाचार्यं भरतमुनिमनुसृत्य एव लक्षणमिदमुपनिबद्धम्। तथाहि

'न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते' इति भरतः। व्यक्तिविवेककृतापि उक्तम्--'काव्यस्यात्मनि सङ्गिनि रसादिरूपे न कस्यचिद्विमतिः' इति।

तथा चात्र लक्षणे 'रस्यते चर्वणाविषयीभवति इति रसः' इति व्युत्पत्त्या रसपदेन रस-रसाभास-भाव-भावाभासादीनामपि ग्रहणम्। तथाहि तेषु रसभावतदाभासादिषु काव्यात्मभूतेषु मध्ये रसस्योदाहरणम्--'शून्यं वासगृहं विलोक्य.......' इत्यत्र शृङ्गाररसो व्यज्यते। स च सम्भोगरूपः। सा च सहृदयहृदयनिष्ठा स्थायिभावरतिः शृङ्गाररूपेणावतिष्ठते। स च रसोऽखण्डास्वादविशेषरूपः। इत्थमेव रसात्मवाक्यस्य काव्यरूपता।

दर्पणकारस्य काव्यलक्षणस्यास्य किञ्चिद्वैशिष्ट्यमस्ति। लक्षणमिदं प्रकाशकारकृतलक्षणस्य संक्षिप्तसारमिति नो मतम्। अपि चेदं, प्रकाशकृल्लक्षणायाः सुसंस्कृतरूपमिति।

घ. कुन्तकाचार्यस्य साहित्यपदविचारः

आनन्दवर्धनात्परमेव ये तावदलंकारिकाः प्रादुर्भूतास्तेषु बहव एव ध्वनिवादमभ्युपगम्य काव्यमीमांसां चक्रुः, परन्तु केचन ध्वनिवादमसहमाना नवनवीनं तत्त्वं व्यवस्थापयितुं यतितवन्तः, एवं ध्वनिविरोधितया निर्दिष्टेष्वालंकारिकेषु कुन्तकादयः समुल्लेखार्हाः। तत्रभवतां कुन्तकेन स्वकृतवक्रोक्तिजीवितग्रन्थे वक्रोक्तेरेव काव्यात्मत्वं व्यवस्थापितम्।

आदावेव काव्यमेकमविभाज्यं कविप्रतिभोपेतं सृष्टिकर्मेति कुन्तकाचार्यस्याशयः। कवेः प्रातिभदर्शनमेव वक्रवाचिप्रकाशितं काव्यतया परिगण्यते। अतो, वक्रोक्त्या समलंकृतमेव काव्यं प्रजायते। अपि च, कविव्यापारः सृष्ट्युन्मुखो गुणालंकारादिसमन्वितं वक्रवागात्मकं विरचनं निष्पादयति। अतः काव्यस्यायमलंकारो गुणोऽयमित्यादिरूपेण विश्लेषणं न युक्तम्। एवमखण्डं निरस्तावयवमविभाज्यमेव कविकर्म तत्त्वदिशा काव्यतया कुन्तकेनोररीकृतम्।

साहित्यमिति यद्यपि काव्यसमार्थकपदं तथापि कुन्तकपूर्ववर्ती कश्चिदालंकारिकः साहित्यशब्दस्य तथाविधं व्याख्यानं न चकार। यथा तस्य काव्यसमर्थकता प्रतिष्ठिता भवेत्तदर्थं विषयेऽस्मिन्नवहितेन कुन्तकेनागादि स्वयमेव--

> 'यदिदं साहित्यं नाम तदेतावति निःसीमनि
>
> समयाध्वनिः साहित्यशब्दमात्रेणैव प्रसिद्धम्। न पुनरेतस्य कविकर्मकौशलकाष्ठाधिरूढिरमणीयस्याद्यापि कश्चिदपि विपश्चिदयमस्य परमार्थ इति मनाङ्मात्रमपि विचारपदवीमवतीर्णः।' इति।

तेन साहित्यशब्दस्य त्रिधा व्याख्यानं विहितम्। काव्यस्वरूपस्याविभाज्यत्वं प्रदर्श्य व्यवहारिकदृष्ट्या काव्यलक्षणमेवं लक्षितम्--

'शब्दार्थौ सहितौ वक्रकविव्यापारशालिनि।
बन्धे व्यवस्थितौ काव्यं तद्विदाह्लादकारिणि।।' इति।[२०]

अर्थादाह्लादकारिणि वक्रोक्तियुक्ते बन्धे वैशिष्ट्ययुक्ततया स्थितौ शब्दार्थौ काव्यमिति।

साहित्यस्य प्रथमप्रकारः

कुन्तकलक्षिते काव्यलक्षणे शब्दार्थौ सहितौ काव्यमिति अंशविशेषः। प्रथमस्तेन शब्दार्थयोरुभयोरेव साहित्यं काव्यमित्युक्तम्। अत्रैव साहित्यस्य प्राथमिकं तत्त्वं सामान्येन प्रतिपादितम्। कविकर्मसु विद्यते शब्दसमुदायस्तथार्थसमुदायः। अनेन समुदाययोः मिथः सौन्दर्यशालितापेक्षिता वर्तते। सौन्दर्यसम्पदा उभयमेव परस्परप्रतिस्पर्धि भवेत्। तेनोक्तम्--

‘शब्दार्थौ काव्यं वाचको वाच्यश्चेति द्वौ सम्मिलितौ काव्यम्। द्वावेकम्
इति विचित्रैवाप्तिः।........तस्माद् द्वयोरपि प्रतितिलमिव
तद्विदाह्लादकारित्वं वर्तते, न पुनरेकस्मिन्।’ इति।

साहित्यस्य द्वितीयप्रकारः

कविकर्मणि विद्यमानशब्दानां मिथः साहित्यं तथार्थानां मिथः साहित्यं यद्व्याख्यातं वक्रोक्तिजीवितकृता तदेव तस्य साहित्यतत्त्वस्य द्वितीयप्रकारतया प्रतिभाति।

शब्दभागे विद्यमानानां शब्दानां कुत्रचिन्न्यूनता क्वचिच्चार्थभागे वर्तमानानां शब्दानां दृश्यते। शब्दांशविशेषे साहित्याभावो यथा-

‘चारुता वपुरभूषदासां तामन्यूननवयौवनयोगः।
तं पुनर्मकरकेतनलक्ष्मीस्तां मदो दयितसङ्गमभूषः॥’ इति।

अत्र कविविवक्षितस्य दयितसङ्गमशब्दस्य प्राधान्यं बाधितम्। एतेन काव्यसौन्दर्यस्योत्सभूतदीपकालंकारोऽपि विपर्यस्तः। अतोऽत्र शब्दांशे न्यूनता विशेषेण लक्षणीया।

अर्थस्यार्थान्तरेण सह साहित्यविरहो यथोदाहृतो ग्रन्थकृता-

‘असारं संसारं परिमुषितरत्नं त्रिभुवनम्।
निरालोकं लोकं मरणशरणं वान्धवजनम्॥
अदर्पं कन्दर्पं जननयननिर्माणमफलं
जगज्जीर्णारण्यं कथमपि विधातुं व्यवसितः॥’ इति।

अतः श्लोकयोरनयोः शब्दसौन्दर्ये विद्यमानेऽपि नास्ति लेशतोऽपि अर्थसौन्दर्यमिति कृत्वा उदाहरणमिदं साहित्यपदवाच्यं न भवितुमर्हति।

अर्थसौन्दर्याभावस्योदाहरणमिदं विविच्य शब्दसौन्दर्याभावेन साहित्यभावं व्याख्यातुं कुन्तकेनोदाहरणमेकमुपात्रम्--

'प्रकाशस्वाभाव्यं विदधाति न भावस्तमसि यत्।
तथा नैते ते सूर्यादि किल तथा तत्र न कथम्॥
गुणाध्यासाभ्यासव्यसनदृढदीवागुरुगुणौ
रविव्यापारोऽयं किमथ सदृशं तस्य महसः॥' इति।

अत्र कुन्तकेनैवं समीक्षितं यद् अप्रस्तुतप्रशंसात्मकः कश्चिद् रमणीयार्थः कवेश्चेतसि प्रतिभातोऽभवत्। किन्तु स यथायथशब्देन न सम्पन्नः। अतः काव्यिकसौन्दर्यप्रतियोगितायां शब्दसमुदायो न्यूनतां भजते। तदर्थमेव श्लोकोऽयं साहित्यपदवाच्यो भवितुं नार्हत्येव। एवमुदाहरणप्रत्युदाहरणद्वितयं प्रदर्श्य कुन्तकेन शब्दार्थसाहित्यस्योदाहरणं यथा प्रदत्तं कुन्तकेन स्वयमेव-

'ततोऽरुणपरिस्पन्दमन्दीकृतवपुः शशी।
दध्रे कामपरिक्षामकामिनीगणपाण्डुताम्॥' इति।

अत्रानुप्राससद्भावाद् वर्णविन्यासवक्रता शब्दसमुदाये विलसतितराम्। सुप्रयुक्तोपमा वर्ण्यमानस्यार्थभागस्य परिपूर्णं सौन्दर्यं प्रकाशयतितराम्। एवमत्र शब्दसमुदायोऽर्थसमुदायश्च सर्वजनस्पृहनीयतां बोधयितुं समर्थाः। किन्तु 'मरणशरणम्' इत्यवान्तरवाक्यस्यार्थः सौन्दर्यप्रतियोगितायां किञ्चिन्न्यून इवाभाति। एतदेवाभिप्रेत्य ग्रन्थकृतोदितम्--

'द्वयोरपि एतयोरुदाहरणयोः प्राधान्येन प्रत्येकमेकतरस्य साहित्यविरहो व्याख्यातः। परमार्थतः पुनरुभयोरप्येकतरस्य साहित्यविरहोऽन्यतरस्यापि पर्यवसति। शब्दोऽपि वाक्योपयोगिवाच्यासम्भवे वाच्यान्तरवाचकः सन् वाक्यस्य व्याधिभूतः प्रतिभाति।' इति।

साहित्यस्य तृतीयः प्रकारः

साहित्यशब्देन कविरचनायाः सामग्रिकं साहित्यमपि कुन्तकस्याभिमतमासीत्। तथाहि सर्वेषामेव काव्योपादानानां मार्गवृत्तिगुणालंकारादीनां परस्परस्पर्धितया विद्यमानत्वं तावत् साहित्यमित्येतदपि कुन्तकेन न विस्मृतम्। अयमेव तस्य साहित्यतत्त्वस्य तृतीयप्रकारत्वेनास्माभिः परिगण्यते।

'साहित्यसमन्वितौ तादृशौ शब्दार्थौ पुनः बन्धे व्यवस्थितौ स्याताामि'ति कुन्तकस्य काव्यलक्षणस्य द्वितीयं दलम्। बन्धो नाम श्लोकादेर्विशिष्टसन्निवेशः। तेन बहूनां शब्दार्थानां सन्निवेशविशेषः काव्यपदवाच्यतामेति। ननु कीदृशो बन्ध इति चेदुच्यते-वक्रकविव्यापारशालीति। तेन कविव्यापारः कवेः काव्यकरणम्। स च वक्रः प्रसिद्धप्रस्थानातिरिक्तः। कुन्तकेन वक्रतायाः काव्यजीवितत्त्वमङ्गीकृतम्। वक्रतायोगेनैव शब्दार्थयोर्याथार्थं साहित्यमिति।

काव्यलक्षणेऽस्मिन् तृतीयं दलं तावत् तद्विदाह्लादकारित्वम्। तत्पदेनात्र काव्यमित्यस्य परिग्रहः। तेन यदि तद्विद् इत्यस्य काव्यविद् इत्यर्थः। अर्थात् शब्दार्थसाहित्यं वक्रतासमन्विते वाक्यादिरूपसन्निवेशविशेष विद्यमानं यदि काव्यज्ञानामानन्दमुत्पादयेत्तर्हि तत्काव्यतया गण्यते।

२.१.४. अर्वाचीनानामालंकारिकाणां नये साहित्यस्वरूपम्

जगन्नाथोत्तरवर्तिकाले बहवोऽर्वाचीनालंकारिका राजचूडामणिदीक्षित-भूदेवशुक्ल-रामदेवचिरञ्जीवभट्टाचार्य-विश्वेश्वरपण्डित-नरसिंहकवि-विद्याराम-आशाधरभट्टवेणीदत्तशर्मण्-अच्युतरायशर्मण्-श्रीकृष्णकवि-राधावल्लभत्रिपाठि-रेवाप्रसादद्विवेदि-हर्षदेवमाधवादयश्च प्रादुरभवन् ये साहित्यस्वरूपं नूत्नाङ्गिकेन व्याख्यातवन्तः। ते पूर्वाचार्याणां काव्यस्वरूपं लक्षणञ्च विश्लिष्य खण्डितवन्तः स्वस्वयुक्तिभिः। यथा राजचूडामणिदीक्षितः मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य 'अनलंकृती पुनः क्वापि' इति पदानि परिवर्त्य 'सदलंकृती' इति पदं सन्निवेशितवान्। तत्कृतकाव्यलक्षणं तावत् 'काव्यं [illegible] [illegible]णो शब्दार्थौ सदलंकृतीति'[२१]। तथाहि 'काव्यदर्पणे' व्याख्यातं-

"वस्तुतस्तु अदुष्टमेवोत्तमं काव्यम्, अन्यथा काव्यतदाभासविवेको न स्यात्। प्रविरलविषयता च काव्यत्वव्यवहारस्यैष्टैव, यदाहुर्ध्वनिकृतः अत एव द्वित्रा एव कवयो द्वित्राण्येव काव्यानि"[२२] इति।

साहित्यसुधासिन्धौ विश्वनाथदेवेन काव्यलक्षणे दोषाभावत्व-गुणत्व-अलंकारत्वादिवैशिष्ट्यादिकं समायोजितम्। तेन लक्षितं काव्यलक्षणं--

"जायते परमानन्दो ब्रह्मानन्दसहोदरः।
यस्य श्रवणमात्रेण तद्वाक्यं काव्यमुच्यते॥"[२४] इति।

अपि चोक्तम्--

"कविनिर्वाह्यं काव्यम्। न ह्यर्थः कविना निर्वाह्ये, कामिनीचन्द्रचन्द्रिकादीनां ब्रह्मणैव निर्वाहितत्वात्। अपि तु कविनिर्वाह्या पदगुम्फना। सैव काव्यम्" इति। अदोषाविति पदस्यान्वर्थत्वं प्रतिपादयतोक्तम्--अदोषाविति यथाशक्ति दोषहानम्, परं न तु लक्षणप्रविष्टम्, दुष्टेष्वपि रसोद्बोधात्[२५] इति।

नरसिंहकविना स्वकीये नञ्जराजयशोभूषणे काव्यपरिभाषा व्याकृता-कविसमयानुरोधेन निबद्धौ शब्दार्थौ काव्यम्[२६] इति।

"पर्वतमात्रे सिंहशरभा इत्यादिद्रव्यकल्पनम्, प्रतापशृङ्गारादौ अरुणत्वमित्यादिगुणकल्पनम्, चकारेषु चन्द्रिकापानमित्यादिक्रियाकल्पनम् व्यञ्जनारूपशब्दव्यापारकल्पनञ्चेति कविसमयः"[२७] इति। नरसिंहकविः कश्चन ध्वनिमार्गस्योपासक इति कृत्वा कविसम्प्रदायगततत्त्वातिरिक्तं व्यञ्जनाख्यव्यापारमुरीचकार। परिशेषे तेन काव्यलक्षणं परिष्कृतम्--

यल्लोकोत्तरवर्णनानिपुणस्य कवेः सरसशब्दार्थसङ्घटनात्मकं कर्म तत्काव्यमिति[२८] इति।

किन्तु 'मन्दारमरन्दचम्पू'रित्यलंकारग्रन्थे श्रीकृष्णशर्मणा राजचूडामणिनरसिंहयोः काव्यलक्षणयोः समन्वयः साधितः। तन्नये--

"सालंकारगुणौ काव्यं शब्दार्थौ दोषवर्जितौ।
तथा कवीनां समयानुरोधेन निबन्धितम्"[२९] इति।

"काव्यं तद्गुणवच्चान्यत्काव्याभासमुदीर्यते"[३०] इति। अत्र चमत्कारत्वं नाम रसालंकारयुक्तत्वम्, अनघत्वञ्च दोषरहितत्वमिति। हरिदाससिद्धान्तवागीशेन काव्यकौमुद्यां निर्दोषत्वसगुणत्वादिपदानि परिवर्त्य मनोहारियुक्तौ शब्दार्थौ काव्यमित्युक्तम्--'मनोहारिणौ शब्दार्थौ काव्यमिति'[३१]। मनोहारित्वं खलु रसमाधुर्येणालंकारसौन्दर्येण भाववैचित्र्यादिना च रसिकाह्लादकत्वमिति। अतो रस-गुणालंकार-भाववैचित्र्यादियुक्तं वाक्यं हि काव्यमिति फलितार्थः।

किन्तु रेवाप्रसादद्विवेदी काव्यपरिभाषां दार्शनिकानां दृक्कोणतः पर्यालोचितवान्। काव्यं न हि स्थूलं, परं भावात्मकं ज्ञानात्मकञ्च। काव्यस्वरूपं ह्यर्थः। अतः काव्यस्य ज्ञानरूपत्वे शब्दत्वं नोपपते। तथाहि तेनोक्तं काव्यस्वरूपम्--

"ज्ञानात्मकोऽपि शब्दः स्यादुपाधि काव्यवर्ष्मणि।
पात्रं रसे पानकाख्ये दर्पणे वा तनौ यथा॥
आत्मवानर्थसंघातविज्ञानं काव्यमिष्यते"।[३२]

इति। काव्यालंकारकारिकायां तेन विज्ञानस्य काव्यत्वमुक्तम्--

"आनन्दकोषस्योल्लासे लोकोत्तरविभावना।
अलंकृतार्थसंवित्तिः कविता सर्वमङ्गला"[३३]॥ इति।

सत्यानुभूतिर्हि काव्यात्मेति आशयो ब्रह्मानन्दशर्मणः। तथाह्युक्तम्--

"सत्यमर्थगतं काव्ये, अर्थे शब्दस्य संस्थितिः।
शब्दार्थयोर्हि सद्भावादस्य साहित्यरूपता"[३४] इति।

अर्थात् शब्दार्थयोर्निहितस्य सत्यस्य रमणीयत्वप्रतिपादकत्वं हि काव्यत्मम्--

"शब्दार्थवर्ति सत्यस्य सुन्दरं प्रतिपादनम्।
काव्यस्य लक्षणं ज्ञेयं, सत्यस्यात्र विशेषता"॥[३५]

अनेन काव्यनिष्ठरमणीयतया समं सत्यतायाः समन्वयः साधितः। सत्यं प्रत्यस्माकं सहजाकर्षणवशादेव तथा च तेन सह सूक्ष्मताधानेन जायमानाकर्षणाधिक्यात्सत्यं शिवं सुन्दरञ्च सम्पद्यन्ते। तथाहि मन्ये पाश्चात्त्यविद्वद्भिः कीटस्-पादैरुक्तम् 'Beauty is truth, truth beauty' इति। ब्रह्मानन्दस्य काव्यलक्षणमिदं पाश्चात्त्यविज्ञेनारस्तूमहाभागेन प्रभावभावितमिति मामकी मतिः। यतः काव्ये वास्तविकतायास्तथा सत्यतायाश्चोपरि समधिकं प्राधान्यं प्रादाद् ब्रह्मानन्दः। प्रसङ्गेऽस्मिन् बलदेव-उपाध्यायस्य गीः संस्मरणीया-

The poet should remember to put the actual scenes as for as possible before his eyes......he will divise what is appropriate, and be least likely to overlook in Congruities." र्गति।

जगन्नाथोत्तरवर्तियुगेऽपि नव्यन्यायपरिभाषया काव्यशास्त्रचर्चा प्रचलतितराम्। मधुसूदनशास्त्रिणा जगन्नाथस्य काव्यलक्षणं नव्यन्यायभाषया परिष्कृतम्--

''रमणीयार्थविषयकप्रतीतिनिष्ठजन्यतानिरूपितानुपूर्वीविशेषावच्छिन्न शब्दधर्मिकज्ञाननिष्ठजनकतावच्छेदकीभूतविषयताश्रयवर्णत्वव्यापकसमुदायत्वनिष्ठन्यूनवृत्तित्वानिरूपकं यत् रमणीयार्थविषयकप्रतीतिजनकतावछेदकीभूतवर्णत्वव्यापक-समुदायत्व-निरूपित-पर्याप्तिसम्बन्धावच्छिन्नाश्रयत्वं काव्यत्वम्''[३६] इति।

मम्मटाचार्याणां काव्यलक्षणानि परिशील्य 'लोकानुकीर्तनं काव्यमिति' काव्यलक्षणं पुरस्करोति पुनः पुनः व्याख्याति च राधावल्लभत्रिपाठी अभिनवकाव्यालंकारसूत्रे।

ध्वनिवादी अभिराजराजेन्द्रमिश्रः अभिराजयशोभूषणस्य तृतीये आत्मतत्त्वोन्मेषे रसालंकाररीतिवक्रोक्त्यौचित्यानां काव्यात्मत्वं निराकृत्य ध्वनेरात्मत्वं स्वीकृतवान्। रेवाप्रसादद्विवेदी 'अलं ब्रह्मेति' ग्रन्थे अलंकारः ब्रह्मपर्यायभूक्त इत्युक्तवान्। तथा च, राधावल्लभः 'अभिनवकाव्यालंकारसूत्रे' अलंकारः काव्यजीवनमिति प्रोच्यालंकारस्य काव्यात्मत्वमुररीकृतवान्। किन्तु तन्मते यत्किमपि सौन्दर्याधायकं वस्तु अलंकारपर्यायभुक्तं स्यात्। अभिनवगुप्तेनापि सौन्दर्यस्यैव काव्यात्मत्वं स्वीकृतम्--'सौन्दर्यप्रतीतिस्तर्हि काव्यात्मा स्यात्'।

परिशेषे एतदेव वक्तव्यं यत् साम्प्रतिकालंकारिकेषु केचन सन्ति नूतनकाव्यतत्त्वान्वेषिणः, केचित्पुरातनधारां नवालोकैः परिपोषिणः, चेतरे पिष्टपेषणेन पूर्वोक्तकाव्यस्वरूपं विलक्षणशब्दराजिभिः प्रतिपादयन्ति, अपरे केचन समेषां राद्धान्तान् विश्लिष्य संयोज्य च स्वकमतं संस्थापयन्ति।

३.० उपसंहृतिः

काव्यशिल्पस्य नैकानि लक्षणानि पर्यालोच्याभिधातुं साम्प्रतं यत् प्रत्येकं राद्धान्तेषु नास्ति ऐक्यमत्यम्। पाश्चात्त्ये यथानुकरणप्रकाशाभिज्ञता-बुद्धिस्वज्ञावादाश्चेति बहवो मतवादा विद्योतन्तेतमां तथैवास्माकं प्राच्येऽपि रसालंकारध्वनिरीतिरम्यार्थवादाश्च काव्यात्मनिरूपणे प्रयत्नशीला बुभूवुः। परं सूक्ष्मेक्षिकया पर्यालोच्यते चेत्तर्हि दृश्यते यत्--

प्रथमतः

नैके काव्यशिल्पसर्जनं कल्पनानुभवबुद्धीनां समवायेन सृष्टयौगिकमानसिकव्यापारत्वेनामनन्ति।

द्वितीयतः

सर्जनव्यापारो न हि विशुद्धमननक्रियाविशेषः। शुद्धमननक्रियायामस्माकं जिज्ञासावृत्तिरेव कार्यं सम्पादयति। मननस्यायं पर्यायः--'Conceptual progress'—'intellectual or rational level' इत्युच्यते। वैशिष्ट्यं तावदस्य शुद्धज्ञानात्मन एकाग्रतायामस्येतरवृत्तिर्भवति स्तिमिता किञ्च ज्ञेयवस्तुनः स्वरूपसंग्रहायैव मनस्तु एकीभूतं भवति। भोगवृत्तेः क्रियाभावाद् विशुद्धज्ञानात्मकक्रिया भोगवासनानिरपेक्षा रागद्वेषादिरहिता

मङ्गलामङ्गलप्रवृत्तिविमुक्ता चेति। साहित्यं प्राधान्येन विशुद्धज्ञानरूपायाः क्रियायास्तावत् फलम्। क्रियेयमनुभवासम्पृक्ता कल्पनाभावविशिष्टा वेति। परं काव्यशिल्पमनुभवसम्पृक्तं रसान्वितकल्पनोपेतं चेति।

तृतीयतः

काव्यसृष्टावुपरोक्तव्यापारेभ्य एवानुसिद्धान्ततया यानि वैशिष्ट्यान्युपलभ्यन्ते तानि यथा-

(१) कान्टमहाभागस्य साहित्यलक्षणं वैयक्तिकमूलकम्-

(२) क्रोचेपादस्यानुभवमूलकतावादः कल्पनासर्वस्वतावादो वा (reality apprehended in the vital impules in its feeling) पाश्चात्त्यसाहित्यमीमांसायां सुप्रतिष्ठितः।

(३) वस्तुभावयोर्व्यक्तिरूपकल्पनकार्यत्वमस्त्येव।

कल्पनायाः कार्यं प्रतिरूपसर्जनमर्थाद् रूपसृष्टावेव कल्पना सर्वदा क्रियाशीला। वासनामूलककल्पनायामेवात्मसम्पृक्तिः जायते। अतो यत्रैव व्यक्तेः रूपकल्पनं तत्रैवानुभूतेः क्रिया, तत्रैव च विद्यमानात्मकसम्पृक्तिश्चेति।

चतुर्थतः

प्राच्यालंकारशास्त्रे साहित्यशब्देन क्रमेणावबुध्यन्ते-

१) शब्दार्थयोर्व्याकरणगतसाहित्यम्

२) शब्दार्थयोरलंकारनिष्ठसाहित्यम्

३) शब्देन समं शब्दस्य तथा चार्थेण सहार्थस्य साहित्यम्

४) रीतिगुणालंकारवक्रतारसादीनां मिथः साहित्यम्

एतेन पानकरसवद् यदा समेषामुपादानानामतिरिक्तः कश्चनापूर्वः नूत्नास्वादविशिष्ट आविर्भवति, तदा साहित्यं परमसार्थक्यमुपालभते। आदर्शभूतं तच्छब्दार्थसाहित्यं द्वैताद्वैतरूपमर्धनारीश्वरमूर्तिरूपम्।

एरिस्टटलमहाभागः अनुकरणतत्त्वेन काव्यस्य वैशिष्ट्यद्वितयं निर्दिशयति। कल्पनात्मकव्यापारस्यानुभवमूलकत्वादनुकरणमप्यात्मसम्पृक्तमनुभवमूलकमिति। यद्यपि अनुकरणमिति शब्देन सह यान्त्रिकानुकरणस्य भावानुसङ्गः सम्बन्धबद्धस्तथापि आत्मगतभावकल्पनायां यान्त्रिकानुकरणाभावादपि एतन्नास्वीकर्तुं शक्यं यत् एरिस्टटलपादस्य काव्यसंज्ञा जगतः शाश्वतसत्यस्य सन्निकटवर्तिनीत्यत्र न विद्यते संशयलवः। परमेतत् सत्यं यत् काव्यस्य साहित्यस्य वा स्वरूपं यद्वा स्यान्नाम, लोकोत्तरानन्दः काव्यस्य मूलं तावत् प्रयोजनमित्यत्र विदुषां विप्रतिपत्तिर्नास्तीति। तदुक्तं कुन्तकेन 'वक्रोक्तिजीविते'--

"चतुर्वर्गफलास्वादमप्यतिक्रम्य तद्विदाम्।
काव्यामृतरसेनान्तश्चमत्कारो वितन्यते॥"[४२] इति

वस्तुतः, रसास्वादनादेव काव्यस्य मौलिभूतो 'विगलितवेद्यान्तरानन्दः' समुद्भवति, क्वचिद्वा रम्यार्थबोधस्य दीप्त्या एव। प्रबन्धेऽस्मिन् रसशब्दो रम्यार्थबोधकः भावशब्देन च रम्यार्थस्य परिग्रहः। वस्तुतः,

कविस्तस्यापूर्ववस्तुनिर्माणक्षमप्रतिभया सहृदयसामाजिकानां हृदि अलौकिकानन्दनिष्यन्दव्यापारयोः शब्दार्थयोः यत् साहित्यमुत्पादयति, तदेव साहित्यम्। अर्थात् 'आनन्दमयवाक्यमेव काव्यम्।' प्राच्यपाश्चात्त्ययोः विविधानि साहित्यस्वरूपानि पर्यालोच्य वक्तुमलं यत्--कल्पनानुभूतिजन्यविचाराणां मधुराभिव्यक्तिकलैव कवितेति साधिष्ठा व्याख्या-

"Poetry is the art of expressing in melodious words, thoughts which are the creations of imagination and feelings," (Chamber's Dictionary) इति सर्वश्चतुरस्त्रम्।

तथ्यसूत्रम्

१. ऐतरेयब्राह्मणम् (६/५/१)।

२. पाणिनीयम् (५/१/१२४)।

३. काव्यालंकारः

४. रघुवंशम् (१/१)

५. रामायणम् (१/२/१५)

६. रामायणम् (१/२/१६)

७. रामायणम् (१/२/१७)

८. ध्वन्यालोकः (१.५)

९. "For body and soul, word and idea go strangely together here as everywhere."—(The Hero as poet) (See-काव्यालोकः- पृ. २४४)

१०. "Poetry does not consist of separable qualities, if it exists at all, it exists as an indivisible whole." (The Idea of great poetry.) (पृ. १७).

११. Just as, There the lines and their meaning are to you one thing, not two, so in poetry the meaning and the sounds are one : there is, if I may put it so, a, resonant meaning or a meaning resonance. —'Oxford Leotures on Poetry.' Poetry for Poetrys sake.

१२. अग्निपुराणम्-३३६/६-७

१३. तथाहि अभिनवगुप्तपादेनाभिनवभारत्यामुक्तम्--

'नन्वेवं तावता नियतानुकारो भा भूत्। अनुकारेण तु किमपराद्धम्। न किञ्चिदसम्भावादृते। अनुकार इति हि सदृशकरणम्।'तत् कस्य। न तावद्रामादेः। तस्याननुकार्यत्वात्। एतेन प्रमदादिविभावानामनुकरणं पराकृतम्। ....भावे वाननुकारत्वात्। न चान्यद्वस्त्वस्ति, यच्छोकेन सदृशं स्यात्। अनुभावांस्तु करोति। किन्तु सजातीयानेव, न तु तत्सदृशान्। साधारणरूपस्य कः केन सादृश्यार्थः। त्रैलोक्यवर्तिनः सदृशत्वन्तु न विशेषात्मना यौगपद्येनोत्पद्यते। कदाचित् क्रमेण नियत एवानुकृतः स्यात्। सामान्यात्मकत्वे कोऽनुकारार्थः। तस्मादनियतामुकारो नाट्यमित्यपि न भ्रमितव्यम्।" इति।

१४. 'सरस्वतीकण्ठाभरणम्'-१/२

१५. 'प्रतापरुद्रीयम्'-पृ. ४२ द्रष्टव्यम्:, (See- 'अलंकारशास्त्रेतिहासः, पृ.-१९०)

१६. 'एकावली'-१/१३

१७. 'अलंकारचन्द्रिका', (See-'अलंकारशास्त्रेतिहासः', जगदीशचन्द्रमिश्रकृतः, पृष्ठा-१९१)

१८. 'काव्यादर्शः'

१९. 'ध्वन्यालोकः' (१/२)

२०. 'वक्रोक्तिजीवितम्' (१/१)

२१. 'काव्यदर्पणम्' (पृ. १०), See- Modern Sanskrit Poetics (Hindi version) : पृ.-१०५

२२. तत्रैव (पृ. १२)

२३. तत्रैव (पृ. १३)

२४. साहित्यसुधासिन्धुः (पृ. ७), See- Modern Sanskrit Poetics (Hindi version) : पृ.-१०६

२५. तत्रैव (पृ. २२)

२६. 'नञ्जराजयशोभूषणम्' (पृ. १४), See- Modern Sanskrit Poetics (Hindi version) : पृ.-१०७

२७. तत्रैव

२८. तत्रैव

२९. 'मन्दारमरन्दचम्पूः' (पृ. १८६), See- 'Modern Sanskrit Poetics' (Hindi version) : पृ.-१०८

३०. 'रसदीर्घिका' (पृ. ५५), See- 'Modern Sanskrit Poetics' (Hindi version) : पृ.-१०९

३१. 'काव्यकौमुदी' (पृ. ३), See- 'Modern Sanskrit Poetics' (Hindi version) : पृ.-११३

३२. 'काव्यालंकारकारिका' (पृ. ६२, ६४), See- 'Modern Sanskrit Poetics' (Hindi version) : पृ.-११४

३३. तत्रैव (पृ. ५)

३४. 'काव्यसत्यालोकः' (पृ. १५), See- 'Modern Sanskrit Poetics' (Hindi version) : पृ.-११५

३५. तत्रैव (पृ. ७२)

३६. 'रसगङ्गाधरालोचनम्' (पृ. ७), See- 'Modern Sanskrit Poetics' (Hindi version) : पृ.-११७

३७. 'पाणिनीयम्' (४/१/१२४)

३८. 'काव्यालंकारः' (१/१६)

३९. 'साहित्येर पथे' (रवीन्द्ररचनावली, दशम)

४०. 'साहित्य' (रवीन्द्ररचनावली, दशम, पृष्टाङ्कः ३६३)

४१. तत्रैव (पृष्ठाङ्कः-३५१)

४२. 'व्यक्तिविवेकः' (२/११८)

४३. 'वक्रोक्तिजीवितम्' (१/५)

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

(Select Bibliography)

१. आङ्गलभाषायाम्

- Rasagangādhara; (edt.) Chinmayi Chatterjee, The Asiatic Society, Calcutta, 1992 (1st)
- East West Poetics at work—(edt.), C.D. Narasimhas, Sahitya Akademi, Calcutta, 1994 (1st)
- Modern Sanskrit Poetics—Ananda Kumar Srivastav Ananda Kumar, Eastern Book Linkers, Delhi, 2012.

२. संस्कृतभाषायाम्

- अलंकारशास्त्रेतिहासः–(सम्पादकः) डॉं जगदीशचन्द्रमिश्रः, चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, २००९।
- औचित्यविचारचर्चा–(सम्पादकौ) जयकृष्णदासः हरिदासगुप्तश्च, चौखाम्बा-संस्कृत-सिरिज्, वाराणसी, १९९३।
- काव्यप्रकाशः–(सम्पादकः) कपिलदेवगिरिः, चौखाम्बा-संस्कृत-संस्थान, वाराणसी, १९८९।
- काव्यमीमांसा–(सम्पादकः) शेषराजशर्मा, चौखाम्बा-संस्कृत-संस्थान, वाराणसी।
- काव्यालंकारः–(सम्पादकः) नागनाथशास्त्री, वारणसी-संस्कृत-ग्रन्थमाला, वाराणसी, १९८०।
- काव्यालंकारसूत्राणि–(सम्पादकः) पं. श्रीहरगोविन्दशास्त्री, चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, २००५।
- नाट्यशास्त्रम् (प्रथमो भागः)–(सम्पादकः) पारसनाथद्विवेदी, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी, १९९२।
- वक्रोक्तिजीवितम् (प्रथमोन्मेषः)–(व्याख्याकारः) परमेश्वरदीनपाण्डेयः, चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, २०१०।
- साहित्यदर्पणः (१-३) (लक्ष्मीटीकोपेतः)–आचार्यकृष्णमोहनशास्त्री, चौखाम्वा-संस्कृत-संस्थान, वाराणसी, १९९६।

३. वङ्गभाषायाम्

- अरिस्टटलेर पोयेटिक्स ओ साहित्यतत्त्व–साधनकुमारवन्द्योपाध्याय, दे'ज पावलिशिं, कोलकाता, २०१० (नवम संस्करण)
- अरिस्टटलः काव्यतत्त्व–शिशिरकुमार दास, प्यापिरास, कोलकाता, २००९ (चतुर्थ संस्करण)
- काव्यालोक–ड. सुधीरकुमार दाशगुप्त, दे'ज पावलिशिं, कोलकाता, १९९८
- काव्यविचार–सुरेन्द्रनाथ दारागुप्त, कलिकाता, १९३९ (प्रथम संस्करण)
- काव्यादर्श–चिन्मयी चट्टोपाध्याय, पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, कोलकाता, १९९५।

४. पत्रिकायाम्

- संस्कृतसाहित्यपरिषत्पत्रिका (Vol.—LXXXII, Nos. 1-2) —(सम्पादकः) ड. करुणासिन्धुदासः, कलकाता, १९९९-२०००।

রবীন্দ্রনাথের উর্বশী

দেবাশিস ভট্টাচার্য

ঋগ্বেদ-এর দশম মণ্ডলের পঁচানব্বই সূক্তে পুরূরবা-উর্বশী সংবাদে উর্বশীর স্বরূপ ব্যক্ত হয়েছে। পুরূরবা নামক তেজস্বী রাজাকে উর্বশী বিবাহ করেন। চার শরৎ রাত্রি তাঁরা একত্রে বাস করেন। এইজন্য বলা হয়েছে 'রাত্রীঃ শরদশ্চতস্রঃ'। তাঁদের পুত্রের নাম আয়ু। কোনো কারণে এরপর পুরূরবা ও উর্বশীর মধ্যে বিচ্ছেদ ঘটে। অনেক অন্বেষণের পর তাঁদের আবার সাক্ষাৎ হয় এবং তখন যে উক্তি-প্রত্যুক্তি হয়েছিল—তাই সংবাদ নামে ১৮টি ঋকে বর্ণিত। উর্বশীর এই কাহিনি পরবর্তীকালে শতপথ ব্রাহ্মণে (৫/১-২) পল্লবিত হয়েছে।

উর্বশী জ্যোতির্ময়ী। ঋগ্বেদে তিনি যজ্ঞাগ্নিও। উর্বশী অপ্সরা বিশেষ। 'অপ্সরা' শব্দটির অর্থ-জল থেকে উত্থিত হয় যে। অপ্ অর্থাৎ জল। উর্বশী অপ্সরাদিগের মধ্যে প্রধানা। উর্বশী নামের ধাতুগত অর্থ হল বিস্তীর্ণদেশব্যাপিনী। ভানুজি দীক্ষিত ব্যাখ্যায় বলেছেন—'উরূন্ মহতো'শ্নুতে ব্যাপ্নোতীতি বশীকরোতীতি যাবৎ'। ঋগ্বেদে এই একজন অপ্সরারই নাম পাওয়া যায়। তিনি হলেন উর্বশী।

উর্বশী স্বর্গের নর্তকী। দেবলোকের অমৃতপানসভার সখী। উর্বশীর সৌন্দর্যে দেবতা ও ঋষিদের ধ্যানভঙ্গ হয়, তাঁরা মোহিত হন। উর্বশীর কাহিনি নানা সময়ে নানা কবির রচনায় নতুন নতুন তাৎপর্যে অভিনব রূপ লাভ করেছে। কেউ কেউ মনে করেন উর্বশী নারায়ণের উরু ভেদ করে বহির্গত হন। আবার কথিত আছে সমুদ্রমন্থনের সময় সমুদ্র হতে উত্থিতা অপ্সরাদের মধ্যে উর্বশী অন্যতম। সাতজন মনু উর্বশীকে সৃষ্টি করেন—এমন ধারণাও প্রচলিত। কালিদাসের বিক্রমোর্বশীয় নাটকে পুরূরবা-উর্বশীর কাহিনিটি বিস্তারিত হয়েছে। উর্বশী পৌরববংশের মাতা হলেও অর্জুনের সঙ্গ কামনা করেন। কিন্তু অর্জুন মাতা-সন্তান সম্পর্কের কথা স্মরণ করে উর্বশীকে প্রত্যাখ্যান করলে উর্বশী অভিশাপ দেন—অর্জুন নপুংসক হবেন। বিরাট দেশে অবস্থান কালে অর্জুন বৃহন্নলা হয়েছিলেন—যা অভিশাপ হলেও তার পক্ষে বরস্বরূপ হয়েছিল।

পদ্মপুরাণে উর্বশীর কথা আছে। বিষ্ণু ধর্মপুত্র হয়ে গন্ধমাদনে তপস্যা করছিলেন। ইন্দ্র সে তপস্যায় ভীত হয়ে বসন্ত কামদেব এবং অপ্সরাদের ধ্যান ভঙ্গের জন্য পাঠান। তারা তপস্যা ভঙ্গে ব্যর্থ হলে কামদেব অপ্সরাদের উরু থেকে উর্বশীকে সৃষ্টি করলেন। উর্বশী বিষ্ণুর তপস্যা ভঙ্গ করেন এবং ইন্দ্র উর্বশীকে গ্রহণ করলেন। কিন্তু মিত্র ও বরুণের অভিশাপে উর্বশী মনুষ্যভোগ্যারূপে পুরূরবার স্ত্রী হন।

এভাবে দেখা যায় উর্বশী প্রসঙ্গে বারবার বিবাহ এবং সন্তান সৃষ্টির প্রসঙ্গ প্রত্যাবৃত্ত হয়েছে। উর্বশী নামটির সঙ্গে উর্বরতার ভাবনাটি মিশে গেছে। রূপ-সৌন্দর্য এবং সন্তান উৎপাদন একই সত্তায় আধারিত। উর্বশী সৌন্দর্যময়ী, জ্যোতির্ময়ী। তিনি বীরভোগ্যা এবং স্রষ্টা। তাঁর সৌন্দর্যের কোনো আদি-অন্ত নেই। অমর সৌন্দর্য যেন স্থির হয়ে আছে উর্বশীর মধ্যে। তিনি এই জন্যই অনন্তযৌবনা। রবীন্দ্রনাথ 'চিত্রা' কাব্যের 'উর্বশী' নামক

কবিতাটি রচনা করেছেন ২৩ অগ্রহায়ণ ১৩০২ বঙ্গাব্দে। এই কবিতা রচনার প্রেক্ষিত হিসেবে তিনি লিখেছেন:

> কাল থেকে জপথেই আছি। আশা ছিল আজ শিলাইদহে পৌঁছব, কিন্তু তার কোন লক্ষণ দেখছিনে.... স্বেচ্ছাকৃত চিন্তা এবং কাজ ছাড়া কোন কর্তব্যই নেই।... সমস্ত দিন আমার খসড়া কবিতার খাতাটা খুলে পেন্সিল হাতে যখন তখন দুচার লাইন করে লিখছি এবং তারপরে অলসভাবে কোন একটা দিকে চেয়ে আছি। আজ ভোর চারটের সময় ঘুম ভেঙে গেল—উঠে কতকগুলো গরম কাপড় জড়িয়ে বাতি জ্বেলে উর্বশী নামক একটা কবিতা শেষ করে ফেল্লুম....।[১]

রবীন্দ্রনাথের উর্বশী কবিতায় উর্বশীর সৌন্দর্যের কথাই তাৎপর্যপূর্ণ হয়ে উঠেছে। সর্বসম্পর্কবিরহিত অ্যাবাস্ট্রাকট সৌন্দর্যের কথা বলা হয়েছে এতে। অর্থাৎ যাকে দেখে মুগ্ধ হওয়া যায় অথচ যাকে কোনো সাংসারিক বন্ধনে বেঁধে তার নৈর্ব্যক্তিকতাকে ক্ষুণ্ণ করা যায় না। সৌন্দর্যের এই প্রতিমূর্তি-ই হল উর্বশী। উর্বশী প্রসঙ্গে রবীন্দ্রনাথ স্পষ্টভাষায় ব্যাখ্যা করেছেন একটি চিঠিতে, তিনি লিখেছেন :

> পৌরাণিক উর্বশীর নাম অবলম্বন করিয়া আমি যাহাকে কমপ্লিমেন্ট দিয়াছি তাহাকে অনেক দিন হইতে অনেক কবি কমপ্লিমেন্ট দিয়া আসিতেছেন। গেটে যাহাকে বলেন—The Eternal Women : Ewige weibliche আমি তাহাকে উর্বশী মূর্তির মধ্যে প্রতিষ্ঠিত করিয়া পুষ্পাঞ্জলি দিয়াছি। সে আমাদের সহিত কোনোরূপ সম্বন্ধে আবদ্ধ নহে ; বধূ নহে, মাতা নহে, কন্যা নহে—সে রমণী ; সে আমাদের হৃদয় হরণ করে, সে দিব্যরূপে আমাদের স্বর্গে বিরাজ করে, সে আমাদের ভুলায়, সে আমাদের পৌত্রদিগকেও চঞ্চল করিয়া তুলিবে;[২]

এই নিরঙ্কুশ beautiful-ই উর্বশীর মধ্যে মূর্ত। উর্বশী কবিতার প্রথম স্তবকটি এরকম :

নহ মাতা, নহ কন্যা, নহ বধূ, সুন্দরী রূপসী,
হে নন্দনবাসিনী উর্বশী।
গোষ্ঠে যবে সন্ধ্যা নামে শ্রান্ত দেহে স্বর্ণাঞ্চল টানি,
তুমি কোনো গৃহপ্রান্তে নাহি জ্বালো সন্ধ্যাদীপখানি,
দ্বিধায় জড়িত পদে কম্প্রবক্ষে নম্র নেত্রপাতে
স্মিতহাস্যে নাহি চলো সলজ্জিত বাসরশয্যাতে
স্তব্ধ অর্ধরাতে
উষার উদয়সম অনবগুণ্ঠিতা
তুমি অকুণ্ঠিতা।

এই 'নন্দনবাসিনী' উর্বশী প্রাকৃতিক সৌন্দর্যের প্রতিমূর্তি। উষা ও উর্বশী—এই দুই সত্তা আসলে সূর্যের দুই বর্ণালী দিয়ে গঠিত। অপ্সরা যে জল থেকে উদ্ভূত হয় তা সূর্য ও প্রকৃতির ঋতুগত অবস্থানের অনুসন্ধানে উদ্‌ঘটিত হয়।

অপ্সরার উদ্ভব বিষয়ে সমালোচকের বিশ্লেষণ এরকম :

> কোনো কোনো বৎসর বর্ষ আরম্ভ হইলে, বিশেষতঃ বর্ষার শেষাশেষি ও শরৎকালে পশ্চিম আকাশ অস্তগামী সূর্যের বামে দক্ষিণে উর্ধ্বে লাল রঙ্গের খেল দেখিতে পাওয়া যায়। কেহ যেন রাশি রাশি সিন্দুর ঢালিয়া দিয়াছে। শুধু সিন্দুর নয়, লোহিত বর্ণের অগণ্য ভেদে পশ্চিম-গগন দীপ্ত হইয়া উঠে। কোথাও যেন পাটলী পলাশ অশোক, কোথাও জবা ও ডালিম, কোথাও বান্ধুলি শিমূল ফুল। সে সব

> রঙ্গের নাম নাই। মনোহর অপূর্ব কান্তি, দৃষ্টি ফিরাইতে পারা যায় না। অল্পে অল্পে রঙ্গের মেলা বসে, দশ-বার মিনিটের মধ্যে অদৃশ্য হয়। ইহা লাল মেঘ নয়, মেঘ থাকিলে তাহা রক্তাভ দেখায়, উর্ধ্ব গগনও দীপ্ত হয়। আমি এই দৃশ্যকে অপ্সরা-কল্পনার মূল মনে করি। ইংরেজিতে ইহার নাম—Sunset colours।[৩]

ঋতুগতভাবে পৃথিবী এবং সূর্যের অবস্থান এবং বর্ণালীর বিভা থেকে অপ্সরা উদ্ভবের এই অনুমান অসাধারণ। সূর্যোদয়ের সময় থেকেই উর্বশীর আবির্ভাব। সাধারণত বর্ষাকালে এবং শরৎকালে পশ্চিমাকাশে উর্বশী পরিলক্ষিত হয়। জলে সূর্যের বর্ণালী পড়লে সে যেন নৃত্যপর হয়ে ওঠে। পশ্চিমের সন্ধ্যারাগের উর্বশী দিব্যবসনধারিণী, স্বল্পস্থায়ী। গন্ধর্বদের সঙ্গে অপসরাদের প্রণয় প্রণয়িনীর সম্পর্ক। দিব্যাঙ্গনা, আকাশচারিণী এই গন্ধর্ব-প্রণয়িনীরা কামরূপিণী এবং ইচ্ছামত রূপ ধারণ করেন। গান্ধর্বরা গান গায় এবং অপ্‌সাগণ নৃত্য করে। গন্ধর্বদের নগর রয়েছে—যার নাম গন্ধর্ব-নগর। বরাহমিহির তাঁর বৃহৎসংহিতার ষষ্ঠ অধ্যায়ে আনুমানিক খ্রিস্টিয় ষষ্ঠ শতাব্দে লিখেছেন :

> ঈষৎ পাণ্ডুবর্ণ গন্ধর্বনগর 'উত্থিত' হইলে অশনিপাত ও বাত হইয়া থাকে। গন্ধর্বনগরযুক্ত সন্ধ্যা বর্ষাকালে অবগ্রহ (বর্ষারোধ) করে। গন্ধর্বনগর দীপ্ত হইলে রাজার মৃত্যু, বাম ভাগে হইলে অরিভয় এবং দক্ষিণ ভাগে স্থিত হইলে জয় হইয়া থাকে।[৪]

অর্থাৎ গন্ধর্ব এবং অপ্সরা—উভয়ের সৃষ্টির মূল প্রাকৃতিক প্রক্রিয়ার ভূমিকা স্বীকার্য। পুরাণে গন্ধর্বরাজার নাম ছিল চিত্ররথ গন্ধর্ব-নগর ইন্দ্রধনুতুল্য এবং তা অন্তরীক্ষে দেখা যায়। রাজা চিত্ররথের রথ চিত্র অর্থাৎ আশ্চর্যজনক ছিল। এই জন্য যোগেশচন্দ্র রায় বিদ্যানিধি সিদ্ধান্ত করেছেন—'যাহাকে অপ্সরা বলিতেছি, তাহাই গন্ধর্বনগর।'[৫]

এই দিক থেকে রবীন্দ্রনাথের 'উর্বশী' কবিতার উর্বশীর সৌন্দর্য বিশ্লেষণ করা যেতে পারে। এ কবিতায় উর্বশীর প্রসঙ্গে যে সমস্ত প্রাকৃতিক সৌন্দর্য ও সময়ের দোতনা সৃষ্টি করা হয়েছে তা নিম্নরূপ :

১. গোষ্ঠে যবে সন্ধ্যা নামে শ্রান্ত দেহে স্বর্ণাঞ্চল টানি,
২. তুমি কোনো গৃহপ্রান্তে নাহি জ্বালো সন্ধ্যাদীপখানি,
৩. স্তব্ধ অর্ধরাতে/উষার উদয়সম অনবগুণ্ঠিতা।
৪. বৃন্তহীন পুষ্পসম আপনাতে আপনি বিকশি/কবে তুমি ফুটিলে উর্বশী।
৫. আদিম বসন্তপ্রাতে উঠেছিলে মন্থিত সাগরে,
৬. কুন্দশুভ্র নগ্নকান্তি সুরেন্দ্রবন্দিতা,
৭. মুকুলিকা বালিকা-বয়সী
৮. আঁধার পাথারতলে কার ঘরে বাসিয়া একেলা
৯. মণিদীপদীপ্ত কক্ষে সমুদ্রের কল্লোলসংগীতে
১০. পূর্ণপ্রস্ফুটিতা
১১. তোমার মদির গন্ধ অন্ধবায়ু বহে চারিভিতে,
১২. নূপুর গুঞ্জরি যাও আকুল-অঞ্চলা/বিদ্যুৎ-চঞ্চলা।
১৩. তব স্তনহার হতে নভস্তলে খসি পড়ে তারা,
১৪. দিগন্তে মেখলা তব টুটে আচম্বিতে

১৫. স্বর্গের উদয়াচলে মূর্তিমতী তুমি হে উষসী,
১৬. জগতের অশ্রুধারে ধৌত তব তনুর তনিমা,
১৭. ত্রিলোকের হৃদিরক্তে আঁকা তব চরণ-শোণিমা।
১৮. অরবিন্দ-মাঝখানে পাদপদ্ম রেখেছ তোমার
১৯. অখিল মানসস্বর্গে অনন্তরঙ্গিণী,
২০. অতল অকূল হতে সিক্তকেশে উঠিবে আবার?
২১. প্রথম সে তনুখানি দেখা দিবে প্রথম প্রভাতে,
২২. সর্বাঙ্গ কাঁদিবে তব নিখিলের নয়ন-আঘাতে,
২৩. ফিরিবে না ফিরিবে না—অস্ত গেছে সে গৌরবশশী,
২৪. আস্তাচলবাসিনী উর্বশী।

এ কবিতায় উর্বশীর স্বরূপ চিত্রিত করতে গিয়ে তার মূর্তি নানা তাৎপর্যপূর্ণ ব্যঞ্জনায় অঙ্কিত হয়েছে। কখনো উষা, কখনো সন্ধ্যা, কখনো রাত্রির নিস্তব্ধতায় উর্বশী মূর্ত, কখনো উর্বশী সমুদ্রমন্থনে উত্থিত। কখনো সে সমুদ্রের গভীর কোনো মণিরত্নখচিত পালঙ্কে অবস্থান করছে। আবার কখনো তার একহাতে বিষ, অন্য হাতে অমৃত দেখা যায়। সে কখনো বিশ্বময় প্রস্ফুটিত অরবিন্দে পাদপদ্ম রেখে বিকশিত, কখনো নিষ্ঠুর, বধিরা। তার অনন্তরূপ তবু সব ক্ষেত্রেই সম্পৃক্ত রয়েছে। কবির অবচেতনে উষা, অহল্যা, সীতা, লক্ষ্মী, ছায়া প্রভৃতির রূপ ও স্বরূপ বিভিন্নভাবে এই উর্বশী কল্পনায় সম্পৃক্ত। কখনো বা রূপকথার রাজকুমারীর মতোই সে বহুদূরে অবস্থান করছে। শেষ পর্যন্ত এক বিরহ বেদনাই এ কবিতার মধ্যে ব্যাপ্তি চেয়েছে। পুরূরবার মতোই তন্ন তন্ন অন্বেষণে দিব্য ও অপূর্বশোভনা উর্বশীর জন্য প্রতীক্ষা এ কবিতায় সঞ্চারিত হয়েছে।

অ্যাবস্ট্রাকট সৌন্দর্য এবং জগতের সাংসারিক বন্ধনে আবদ্ধ রূপের মধ্যে প্রথমটিই এ কবিতায় রূপায়িত। beautiful ও good-এর মধ্যে প্রথমটি-ই এখানে নিরূপিত। রবীন্দ্রনাথ বলেছিলেন :

> মনে রাখতে হবে উর্ব্বশীকে। সে ইন্দ্রের ইন্দ্রানী নয়, বৈকুণ্ঠের লক্ষ্মী নয় ; সে স্বর্গের নর্ত্তকী, দেবলোকের অমৃতপানসভার সখী।
>
> দেবতার ভোগ নারীর মাংস নিয়ে নয়, নারীর সৌন্দর্য নিয়ে। হোক-না সে দেহের সৌন্দর্য, কিন্তু সেই তো সৌন্দর্যের পরিপূর্ণতা।[৬]

মোহিতলাল মজুমদার বলেছিলেন এ কবিতায় স্ববিরোধ রয়েছে এবং সুইনবার্নের 'এ্যাটলান্টা ইন ক্লেডন' থেকে এ্যাফ্রোডাইট অংশটির অনুবাদ ('প্রায় অনুবাদ') আসলে এই কবিতাটি—সে কথার সত্যতা যাই হোক,—সৌন্দর্যের আইডিয়াল ধারণা যে ভাবে এ কবিতায় মূর্ত তা একান্তই প্রাকৃতিক এবং শাশ্বত।

উৎস নির্দেশ :

১. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর—ছিন্নপত্র, রবীন্দ্ররচনাবলী, প.ব. সরকার, একাদশ খণ্ড, পৃ. ৪৫৫
২. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর—রবীন্দ্র রচনাবলী, প. ব. সরকার, ষোড়শ খণ্ড, পৃ. ১৩১
৩. যোগেশচন্দ্র রায় বিদ্যানিধি—বেদের দেবতা ও কৃষ্টিকাল পৃ. ২৪
৪. ঐ, পৃষ্ঠা - ২৬
৫. ঐ
৬. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর—রবীন্দ্র রচনাবর্লী, প.ব. সরকার, ষোড়শ খণ্ড, পৃষ্ঠা-১৩২।

MODEL OF UNDERSTANDING CONSCIOUSNESS IN BUDDHISM

Amit Bhattacharjee

• *Points ; Background of consciousness—Development of consciousness—Nature of consciousness—Classification of Vijñānas—Eightfold consciousness at the three levels—Conclusion.*

Background of consciousness

Each Philosophical school has different view and model of understanding consciousness. Through consciousness we can detect all the temporal phenomena that we see. Now one may ask if momentariness is the characteristic of the world how one can able to prove that he is conscious or he has consciousness. If all objects are changing in the subsequent moment then how consciously one can say that he has had consciousness of an object. Questions are raised in the Buddhist Philosophical schools too. If 'All is void, void' ; 'All is momentary, momentary' how Lord *Tathagata* was absolutely able to recognize those principles ? Unless he had consciousness how he could recognize 'All is void' or 'All is momentary'. Therefore, consciousness never can be ignored. And all of us know Lord approved and agreed to the questionary. As a result of this *vijñāna* or *chetana* was accepted and established.

The purpose of the *Yogācāra* school, founded about the fourth century A.D. by two Brahmanas named *Asanga* and *Vasubandhu,* was to establish the doctrine of mind-consciousness only. The very first *Karika* of *Vijñaptimatratasiddhi* states that everything in the world is in consciousness only 'विज्ञप्तिमात्रमेवैतत्' i.e. it is all mere consciousness only. In the *Vijñānavada* system of philosophy four terms viz. *Citta, manas, vijñāna* and *vijnapti* are used as synonyms 'चित्तं मनो विज्ञानं विज्ञप्तिश्चेति पर्यायाः' (Vim. Vr. 1.1). The worlds are all mere representations of consciousness. Actually if we take *nāmarūpa* then we must say it will have to depend upon *vijñāna.* So in this way role of consciousness has vividly been explained in Buddhism.

I have seen similar thought was expressed in *Srimad-Bhagavad-Gita* in saying I am the intelligence of the creatures 'भूतानामस्मि चेतना' (10.22). It implies a modification of the intellect, which is expressive of consciousness. One moves his hand, and one feels and one knows that he is moving his hand. He calls it consciousness. He is conscious that he is moving his hand. Actually consciousness is the name of the surface only of the mental ocean, but within its depths are stored up all our experiences, both pleasant and painful. The mind and the body, in fact all the various phenomena of nature, are in a condition of incessant change. But in spite of changeness, *Āryadeva* probably in the third century A. D. categorically said :

मनःपूर्वङ्गमा धर्मा मनःश्रेष्ठाः मनोजवाः।

मनसा हि प्रसन्नेन भाषते वा करोति वा ॥

The conceived phenomena (dharma) are born in the mind and also superior function of mind is born in the mind ; Without the mind is clear, how one could speak out or act on. Needless to say here mind implies *citta* or consciousness as said by *Vasubandhu.*

Development of consciousness :

In the *Milinda Panha* the term consciousness was compared with a watchman at the middle of the cross-roads seeing all that come from any direction. In the *Atthasalini, Buddhaghosa* says that consciousness signifies that which thinks its object. If men are to define its characteristics they must say that it knows *(vijñāna),* moves in advance *(pubbangama),* connects *(sandhana)* and stands on *nāmarūpa (nāmarūpapadatthanam).* When the consciousness attains a door, at a place the objects of sense are made out or distinguished and it moves first as the predecessor. When a visual object is looked by the eye it is admitted only by the consciousness, and when the *dhammas* are made the objects of *mano,* it is recognized only by the consciousness. *Buddhaghosa* believes that when states of consciousness rise one after another, they leave no gap between the previous state and the later and consciousness therefore seems as connected. A question may arise if both the consciousness are same or different with each other? *Buddhaghosa* himself answered having compared consciousness with the sun though it is the same yet in a sense it is different too *(Atthasalini,* p. 112).

We have seen that *Yogācāra* deals with ideas, consciousness, mind in its works in a very extensive way. One may put the question why was the object rejected ? The answer also is given vividly. The object is rejected because it has no independent existence. Object must necessarily be revealed by consciousness. Therefore all existence has its center and being in mind. It does not mean that the objects are not there. Nowhere it is said that these objects do not exist from the conventional *(samvrtika)* point of view. What is rejected is that the false super-imposition made by us on the objects of the world.

Four conditions are known in developing consciousness. They are (i)

Alambana (the data) (ii) *Samanantara* (the suggestion) (iii) *Sahakari* (the medium) and (iv) *Adhipati* (the dominant organ). In all the cases the term : 'प्रत्यय': shall be added. 'ते चत्वारः प्रत्ययाः प्रसिद्धा आलम्वनसमनन्तसहकार्यधिपतिरूना:' (Sarva. Da. Sa.). As for example, the form of blue arises from the condition of blue data in the understanding in which there is a manifestation of blue, which manifestation is styled a cognition. The revival of forms arises from suggestion as a condition 'समनन्तरप्रत्ययात्प्राचीन-ज्ञानाद्बोधरूपता' (Sarva.Da.Sa.). The restriction to the apprehension of that object arises from the medium (light). Therefore light is also a condition 'सहकारिप्रत्ययादालोकात् स्पष्टता' (Sarva.Da.Sa.). And lastly the eye is able to become dominant in recognizing one particular object 'चक्षुषोधिपतिप्रत्ययाद्विषयग्रहणप्रतिनियमः' (Sarva.Da.Sa.). In this way we must recognize four causes which constitute the understanding of consciousness and its modifications.

Nature of consciousness :

Consciousness is creative : 'चेतना चित्ताभिसंस्कारो मनसश्चेष्टा' (T.V.B. 3), The object has no separate existence of its own. Since it can not be known to exist apart from the consciousness of it, the two are not distinct at all : 'ज्ञानज्ञेययोः परस्परम् एक एव उपालम्भो न पृथगिति य एव हि ज्ञानोपलम्भः स एव ज्ञेयस्य य एव ज्ञेयस्य स एव ज्ञानस्येति यावत्' (T.S.P. I. 568 & P.V. II. P. 390-1).

By the creativity of consciousness must not be understood the illusory notion that consciousness creates real physical objects. Itfc creativity consists i; being diversified into so many modes which, though having an apparent externality, are really but modes of consciousness 'न च विषयप्रतिभासात्मना उत्पत्तिं मुक्त्वा विज्ञानस्यान्याक्रियास्ति' (M.V.S.B.T. P. 21). One idea generates another idea and not an external object. Objects are hypostatised ideas. The content of consciousness is not imported from outside, but is inherent in the states of consciousness themselves 'स्वबीजपरिंपाकाद् रूपाद्याभासं विज्ञानं प्रवर्तते न तु रूपादिकोऽर्थोऽस्ति' (M.V.S.B.T. P. 20).

Kātyāyanīputra said in his J.P.S. that consciousness is nothing but the activity of mind only 'सर्वा चेतना संचेतना अधिचेतना चैतन्यं चेतनान्वयः चित्तक्रिया मनःकर्म। इति चेतना' (अष्टमो निःश्वासः, 1). *Kātyāyanīputra* also differentiates consciousness from imagination. Readers may find there in question-answer form 'चेतनाकल्पनयोः को भेदः? प्रतिवचनम्। चेतना कर्म। कल्पना तु मतिः' (J.P.S.I).

The process of consciousness is called as *citta-vithi* or *vithi-citta* or a canalised consciousness. *Citta-vithi* is to be understood as dynamic flow of being. In Buddhist psychology Rhys Davids said : '*Bhāvāṅga* is a factor or condition of becoming, becoming standing for existence of life' (P. 233). In deep sleep the consciousness, *citta* is stated to have gone into that is become one with *Bhāvāṅga* or flow of organic life and does not go or does not recognize or discern what is pleasant or unpleasant (Do. P. 171).

In the *Laṅkavatara-sūtra* we also find the sole reality of consciousness. The main portion of chapter 2nd-7th is entirely philosophic in content where *Shakyamuni* and *Mahamati Bodhisattva* became engaged in question-answer pattern dialogue to clarify the problems of consciousness in details.

The self-nature *Svabhava* of the mind and the consciousness is pure, non-wavering, calm, like an ocean with no wave. The consciousness wavers and that occurs in the case of an ordinary person on account of thought-construction *vikalpa.* The scope of discriminating one from other is no other than thought-construction. It is generated by the latent-impressions for habit inclinations in the ordinary mind as effectuated by the action what the individual performed in the past. That is called *Vasana* in the Indian diction. Therefore, *Vasana* and the consciousness in functioning *Pravṛtti-Vijñāna* become inter-related and it tends to generate thought construction in respect to an average person. (L.S. II. 139 ; III 74-78).

L.S. stated categorically three points : (a) The consciousness of the ordinary person functioning in the extrovert mind *pravṛtti-vijñāna* (b) The consciousness of the elevated persons whose mind remains concentrated in the introvert mind *Kliṣṭa-mano-vijñāna* and (c) The wholesome consciousness in its retrovert state *alaya-vijñāna* (II. 102-104).

Consciousness would undergo progressive or regressive change under the functioning status of the mind and the mental facilities *citta-caitisika* dharma. Those arise at the three levels. Firstly, in the case of ordinary persons, the mind becomes extrovert being liable to discriminate under thought-constructed problems, uncertainties, doubts, discriminations etc. Secondly, by the sustained efforts for concentrating the mind through the observance of moral precepts *shila* and the restrained way of life *Brahamacarya* the functioning mind and its faculties would enter in a state of concentration in the case of the introvert mind i.e. *Kliṣṭa-mano-vijñāna.* Lastly, the mind becomes calm like an ocean with no wave.

Classification of Vijñānas :

Yogācaravadins accept three different types of *vijñānas* namely (a) *Alayavijñāna* (b) *Kliṣṭa-mano-vijñāna* and (c) *Pravṛtti vijñāna.* Among the three *vijñānas* the most important is the *alayavijñāna* (store-consciousness) because it contains all the seeds *(bija)* and impressions *(vasanas)* in itself. All the actions done by any individual get maturity in the *alayavijñāna.* Vasubandhu said : 'तत्रालयाख्यं विज्ञानं सर्वबीजकम्' (T.V. 2). We have seen in the

Bhasya : 'तत्र. सर्वसांक्लेशिक-धर्मबीजस्थानत्वाद् आलयः। आलयः स्थानमिति पर्यायौ। अथवा आलीयन्ते उपनिवध्यन्ते अस्मिन् सर्वधर्माः कार्यभावेन.... सर्वधर्मबीजाश्रयत्वात् सर्ववीजकम्' (T.V.B. 2).

Second stage in the development of understanding consciousness is *kliṣṭa-mano-vijñāna*. *Manas* is so defined because the process of intellection *(manana)* is always going on in it : 'मनो नाम विज्ञानं मननात्मकम्' (T.V. 5). In the *bhasya* it is defined as : 'एवं मननात्मकत्वान्मन इत्युच्यते नैरुक्तेन विधिना' (T.V.B. 5). Now one may ask why it is called *klioa* ? The answer is given that because it is surcharged with a particular class 'of 'Mentals' *(caittas)*, i.e. the four 'निवृताव्याकृतक्लेशाः'. As long as *manas* functions, it must be accompanied by these four. It is said in the T.V.B.

अविद्यया चात्मदृष्ट्या चाभिमानेन तृष्णया।

एभिश्चतुर्भिः संक्लिष्टं मननाल्लक्षर्ण मनः॥

विपर्यासनिमित्तं तु मनः क्लिष्टं सदैव यत्।

कुशलाव्याकृते चित्ते सदाहंकारकारणम्॥

But *manovijñāna* and *kliṣṭa-mano-vijñāna* are not the same. Prof. A. K. Chatterjee observed 'This *manovijñāna* is not to be confused, with *kliṣṭamanas* ; the latter is a transcendental function, while the former is merely the knowledge of empirical ideas'.

The last stage in the development of understanding consciousness is *Pravṛttivijñāna*. In brief it is the determinate awareness of the object 'तत् स्यात् प्रवृत्तिविज्ञानं यन्नीलादिकमुल्लिखेत्' (Sarva.Da.Sa.). Only this can be empirically known. The former two form its submerged base as it were. In *Pravṛttivijñāna* one is sure about the determinate contents of the object through the consciousness. The ignorant beings possessed with latent *vasana* see the manifestation of the world of objects in various forms and understand them as real. The manifestation of the external world in varied forms occurs in empirical mind of a being on account of the evolving consciousness *Pravṛttivijñāna*. That manifests out of the accumulating tendency of the *citta*.

Eightfold consciousness at the three levels :

The *Lahkavatara suira* enumerates eight characteristics of the consciousness in the extrovert and the introvert mind and above. Such as : Five sense consciousness arising in contact of the phenomenal objects in the empirical mind (1-5).

(i) *Cakṣu-vijñāna* in contact of object elating to eyes *cakṣu-indriya-ayatana*

(ii) *Ghrana-vijñāna* in contact of object elating to noses *ghrana-indriya-ayatana*

(iii) *sparso-vijñāna* in contact of object elating to body *kaya-indriya-ayatana*

(iv) *srotra-vijñāna* in contact of object elating to ears *karna-indriya-ayatana* and

(v) *swada-vijñāna* in contact of object elating to tongue *jihva-indriya-ayatana.*

The empirical mind prompting to mind-consciousness relating the mind of the individual *mano manovijñānam ca* (6-7).

Lastly *alayavijñāna* the wholesome consciousness to which both functional mind consciousness and talent consciousness exist (8). Generally, it is translated as store-consciousness by D. T. Suzuki.

A diagram may be given to highlight eight kinds of consciousness in the *Laṅkavatarasūtra* :

Eight kinds of consciousness in
The *Lankavatara sutra*
The mind *(citta)*

function state *pravitta-citta.*	potents state *suddha-citta.*
1-5. Five-fold sense-consciousness arising on contact with five sense organs.	8. the unwavering state of the pure mind with wholesome consciousness *alayavijñāna* when the tranquil psyche in the self-nature of the mind. The pure mind is by nature calm, tranquil and crystal like transparent.
6. the empirical mind *manas* that conduces through sensations and neuro-muscular functions in mind-matter relations.	
7. the mental consciousness *mano-vijñāna* arising out of the functions of the empirical	

mind *manas* and that
co-relates the extrovert and the
introvert mental process by
meditations *manovijñāna*.

Conclusion :

We apprehend that power of consciousness, is so profound that it can not be ignored consciously. I am now speaking of English. It is not my mother tongue, in fact no words of my mother tongue are now present in my consciousness; but let me try to bring them up, and they rush in. It shows that consciousness is only the surface of the mental ocean, and within its depths are stored up all our experiences. So, let me allow to say in conclusion :

या देवी सर्वभूतेषु चेतनेत्यभिधीयते।
नमस्तस्यै नमस्तस्यै नमस्तस्यै नमो नमः ॥

Abbreviation

J. P. S.	Jñānaprasthana-śāstra.
L. S.	Laṅkavatarasūtra.
M. V. S.B.	Madhyantavibhaga-sūtra-Bhasya-Tīka.
P. V.	Pramāṇavārtika.
Sarva.Da.Sa.	Sarvadarsana-saṁgraha.
T. S. P.	Tattavasaṅgrahapañjīka.
T. V.	Trimsika-vijñāpti.
T. V. B.	Trimsika-vijñāpti-Bhāṣya.
Vim. Vr.	Viṁsatikavṛtti.

Bibliography

1. A History of Indian Logic : Satis Chandra Vidyabhusana, Motilal Banarsidass Pvt. Ltd. 1920.
2. A History of Indian Philosophy : S. N. Dasgupta, Vol. 1, Motilal Banarsidass Pvt. Ltd. 1922.
3. Bauddha Darsan (with commentary in Sanskrit by V.S. Abhyankar) : Ed. Amit Bhattacharjee, Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata-700 006, 1907 (in Bengali).
4. Being as Consciousness *(Yogācāra Philosophy of Buddhism)* : Fernando Tola & Carmen Dragonetti, Motilal Banarsidass Pvt. Ltd. 2004.
5. *Jnanaprasthana-sastra (katyayaniputra)* : Santi Bhiksu Sastri, Visvabharati, Santiniketan, 1955.
6. Indian Buddhism : A. K. Warder, Motilal Banarsidass Pvt. Ltd. 1970.
7. Some psychological aspects of early Buddhist Philosophy Based on

Abhidharmakosa of Vasubandhu : Aruna Haldar, The Asiatic Society, 1, Park Street, Kolkata, 1981.

8. Sarva-Darsana-samgraha *(Sayana-Madhava)* : E. B. Cowell & A. E. Gough, BKP, Delhi, 2008.
9. The Buddhist Philosophy of Universal Flux : Satkari Mookherjee, Motilal Banarsidass Pvt. Ltd. 1975.
10. The Complete works of Swami Vivekananda : Mayavati Memorial Edition, Advaita Ashrama, Kolkata-700 014, 1992.
11. The Lankavatara-Sutra : D. T. Suzuki, Munshiram Manoharlal Pvt. Ltd. 2007.
12. The Yogācāra idealism : Ashok Kumar Chatterjee, Motilal Banarsidass Pvt. Ltd. 1987.
13. Vijnaptimatratasiddhi *(Vasubandhu)* : T. R. Sharma, Eastern Book Linkers, Delhi, 1993.
14. Vijnaptimatratasiddhi *(Vasubandhu)* : Ed. Dr. Sukomal Chowdhury, Sanskrit College, Kolkata, 1975 (in Bengali).

'ANUMĀNA' ACCORDING TO SĀṂKHYA PHILOSOPHY

Gourangao Aich

Indian philosophy is traditionally divided into two classes viz. Āstika and Nāstika. Among the Āstika schools, the oldest and one of the most important one is Sāṃkhya. The school said to be founded by Maharṣi Kapila. But though Kapila is said to be the founder of this school, no text written by him has reached us. According to tradition 'Sāṃkhya Kārikā' composed by Īśvarakṛṣṇa has been considered by generations of scholars as the authentic text of Sāṃkhya. In later times books like 'Jayamaṅgala Tīka', 'Gaurapadabhāṣya', 'Rājavārtika' written by anonymous scholar (or by Bhojarāja according to some), 'Yuktidīpikā'. 'Sāṃkhyatattvakaumūdī' by Vācaspati Miśra, etc. have been of great use in the study and interpretation of Sāṃkhyakārikā and in the comprehension of Sāṃkhya philosophy as a whole. Our present discourse is based mainly on 'Yuktidīpikā', though others have also been consulted.

Bhartṛhari of the Śabdādvaitavādī school, Cārvāka of the Jarādvaitabādī school, Citsukhāchāryaya of the Advaitavedānta school and almost all other Indian philosophers have accepted 'Anumāna' as one of the proofs (Pṛamāṇa) next only to 'Pratyakṣa'. They include Āstika philosophers of schools like 'Nyāya' as well as Nāstika philosophers of Bauddha, Jaina and the like.

The word 'Anumāna' is derived from the root 'Mā' in the causative voice prefixed by 'Anu' with the 'Lyut' suffix. The prefix 'Anu' means 'after' and the root 'Mā' means 'to know'. Therefore, 'Anumāna' denotes 'later knowledge' or knowledge gathered afterwards. Now the question may be raised : why 'later knowledge' ? In reply it may be said that 'Anumāna' is ascertained only later on through the effect of Pratyakṣa. That is why it is called 'later knowledge' or 'after knowledge' (i.e. after Pratyakṣa). Nyāya philosopher Gautama too in his 'Nyāyasūtra' begins with "Atha Tatpurvakaṃ..."[1] Etc. while deciding the features of Anumāna just after deciding the features of 'Pratyakṣa'.

Materialist philosophers of Naiyāyika, Vaiśeṣika, Mīmāṃsaka etc. have attached most importance to popular usage. Anumāna is based on this popular usage. Sāṃkhya too could not refute popular usage altogether. So, it may be said that Sāṃkhya could not ignore Anumāna. In the fourth Kārikā of Sāṃkhya Kārikā, Īśvarakṛṣṇa has accepted Anumāna as one of the three forms of proof (Pramāṇa) second only to direct proof (Pratyakṣa)-Dṛstamanumānamāptavacanaṃca Sarvapramāṇasiddhatvat. Trividam Pramāṇamistam prameyasiddhiḥ Pramāṇāddhiḥ.[2]

It may be said that nothing is done without reasons. So what is the use of three forms of proof ? In Sāṃkhya scriptural directives have been accepted as one of the ways of an eternal end of sorrow. Īśvarakṛṣṇa while ascertaining the nature of these directives has essentially pointed to the science of entire Sāṃkhya philosophy. He says—

> *Dṛstabadānuśravikaḥ sa hyaviśuddhikṣyātiśayayuktaḥ.*
> *Tadviparītaḥ śreyan byaktābyaktajña-vijñāṇat.*[3]

The expression 'Byaktābyaktajña - bijñānat' has three words - 'Byakta', 'Abyakta' and 'Jña' (or Bijñāna). Byakta means that while it is expressed or action ; Abyakta means cause or 'Prakṛti' and Jña means consciousness or Purusha. These elements, viz. Byakta, Abyakta and Jña are elements of real knowledge or Prameya, which can be substantiated only by proof (Pramāṇa). So it has been said in the 'Kārikā' "Prameyasiddhih Pramāṇāddhih"[4] By Siddhi the writer of Kārikā here means "Siddhiradhigamo'babodha ityarthaḥ"[5] That is to say, Siddhi means to understand or to comprehend, It may be doubted in this connection that as knowledge is always one and same there can be no reason of accepting more than one forms of proof. The writer of Dipika explains to answer, "Tadekameva buddherekatvabhyupagamāt ; upādhivaśāttu bhinnamāśriyate Pratyakṣamnuman-mityādi"[6] Though proof (Pramāṇa) is one it manifests itself in various forms of Pratyakṣha, Anumāna, Āptabākya (axioms) etc.

Āchārya Īśvarakṛṣṇa deals with the divisions and characteristics of Anumāna Pramāṇa in the Fifth Kārikā after dealing with Pratyakṣa or visual proof.

> "Prativiṣayādhyavasāyo dṛṣṭaṃ
> trividamānumānamākhyātam.
> Tallingalingipūrvakamāptaśrutirāpta-
> vacanaṃ tu"[7]

Īśvarakṛṣṇa has mentioned "Tallingalingi-pūrvakam"[8] as the common characteristics of Amumāna. It means AnumānaPramāṇa is the knowledge we gather about 'Linga' and 'Lingi' i.e. from 'byāpyabyāpakabhaba and 'pakṣadharmatā'. Vachaspati Miśra in his Sāṃkhyatattvakaumūdi says while explaining the characteristics of Anumāna-pramāṇa "Vyāpyavyāpakabhāba-pakṣadharmātajñana-pūrvakamānumānamityanumānasamānyam lakṣitam."[9] He has started discussing about Anumānapramāṇa after dealing with visible or Pratyakṣa and refuting the theory of single proof of the Cārvākas. But the writer of Yuktidīpikā has explained Anumāna more intelligently saying -

"Kasyapunartindriyasannikarṣe Pratyakṣatvam prāpnoti? Ucyate Anumānasya. Kasmāt? Taddhi Liṅgadarsanādasnnikṛṣte viṣaye bhabati".[10]

The writer of Dīpikā has not attached much importance to the characteristics of Liṅga or Lingi and the like for he has accepted either the traditional views or those advocated by his predecessors.

While explaining the common characteristics of Anumāna, Vācaspati Miśra in his Tattvakaumadī defines Liṅga as "Lingyate Jñāyate apratyakṣaḥ arthaḥ yena".[11] He means to say that Liṅga is by which something that has no proximity with our senses is known. The indicator of things unrelated to senses is Liṅga. That is why it is also known as Hetu. But Liṅga does not indicate the thing directly or by its very nature. It becomes the indicator by extension of meaning (Vyāpti) and so it is called Vyāpya. The thing which is known through Liṅga is called Linga. So Lingī means Vyāpaka. Vācaspati Miśra shows the relation between Vyāpya and Vyāpaka as "Saṅkitasamāropitopādhi-niṛakaraṅena ca vastusvabhābapratibaddham Vyāpyam, yena prativāddham tad vyapakam."[12]

"Yatra yatra dhūmaḥ tatra tatra bahniriti sahacāryaniyamo Vyāptiḥ" is the common characteristics of Vyāpti. Some philosophers has also described Vyāpti as "Anaupādhikasambandhaḥ vyāptih"[13] because the relation between Vyāpya and Vyapāka is a natural relation. Every natural relation is an "anaupādhika" relation. Anumāna becomes possible because of this knowledge of Vyāpti. Vācaspati Miśra describes the whole process of Anumāna as follows : "liṅgaliṅgigrahaṇena viṣayavācina viṣayinam pratyamupalakṣayati. Dhūmādirvyāpyo bahnya-dirvyāpakaḥ iti yaḥ pratyastatpurvakaṃ. Liṅgigrahanam ca'vartaniyam tena ca Liṅgamasya astīti pakṣadharmatajñānampi darśitam bhavati. Tat vyāpyavyāpakabhābapakṣadharmatājñāna-purvakamnumānmityanumānasamānayam lakṣitam."[14]

Now let us come to the types of Anumāna. Like Nyāya, Saṃkhya too admits three types of Anumāna. The writer of Juktidīpikā says - "Anumānam triprakaramācāryairākhyātam. Pūrvabat, Śeṣabat sāmānyatodṛṣṭam ca."[15] like the Naiyāyikas and the writer of Sāṃkhyatattvakaumūdī too is in favour of accepting three types of Anumāna, viz. Pūrvabat (as before), Śeṣabat (as after) and Sāmānyatodṛsta (seen as common/without exception) but with different examples.

As the characteristics of Anumāna the writer of Dīpikā says "Tatra pūrvamitikāranamucyate . Yasya hi yat kāraṇam sa loke tatpūrvakaṃ ityucyate."[16]. In this definition, by the word 'Pūrba' he means cause. Here the inflexion 'Matup' has been used in the sense of 'Asti' (to be/to exist). He produced its example " Yathā tantupūrvakaḥ pato, devadattapūrvako yajñadatta iti."[17] Etc.

The second type of Anumāna is 'Śeṣabat', In Dīpikā it has been described as "Śeṣabat yaḍa kāryanirvttim dṛstva kāraṇasadbhābam pratipādyate"[18]. In the expression 'Śeṣabat' the word 'Śeṣa' means effect. In the kind of Anumāna where the effect is placed after or at the end is known as 'śeṣabat' (śeśo'syastiti śeṣabat[19]. Here also the inflexion 'Mātup' has been used in the sense of 'Asti'. Its example given "Kumārakam dṛstva dvayasamāpattim"[20], from the viewing of a boy the co-habitation of its parents can be assumed.

The third type of Anumāna is Sāmānyatodṛṣta. Its character has been explained in Yuktidīpikā as "sāmānyatodṛṣtam nāma yatraikada'rthayorāvyabhicāramupalabhya deśantare kālāntare ca tajjatiyayoravyabhicāram pratipādyate."[21] After comprehending the exact relation between two things their constant correlation (abyābhicāra) can be established in different lands and different times, it is called Samānyatodṛṣta Anumāna. Its example is "yathā kvaciddhumānantarenagnyantrasyasti pratipādyate."[22] If we conclude the presence of five from seeing smoke at a different place after studying the existence of some and fire at a certain place, it may be called Samānyatodṛṣta Anumāna.

From the standpoint of application Anumāna can again be divided into two types -Bīta and Abīta. The writer of Dipika says - "tasya prayogamātrabhedatdvaividhyam. Bītaḥ abītaḥ iti. Tayorlakṣa-namāmānanti - yadā hetuḥ svarupena sādhyasiddhau prayujyate. Sa bīto'rthantraksepaditarah pariśeṣitaḥ."[23]

In his Tattvakaumdī Vācaspati Miśra included Pūrbabat and Sāmānyatodṛṣta in the case of Bīta Anumāna and Śeṣabat in the class of Abīta Anumāna. Here he explains the characteristics of Bīta and Abīta Anumāna as follows : "anvayamukhena pravarta-mānam viṣayakam bītam, vyātirekamukhena pravartamānam niṣedhakamābitam."[24]

But after these classifications of Anumāna there still remains more to be said about the types of Anumāna. In Nyāyavaiśeṣika philosophy Anumāna has been classified as Svarthānumāna and Parāthānumāna. The writer of Yuktidīpikā has accepted this classification indirectly. But Yuktidīpikā shows great difference of opinion in this field. In Tarkasaṃgraha, a philosophical treatise of the Nyāyavaiśeṣika school, Annaṃbhatta explains Svārthānumāna and Parārthanumāna as "tatra svārtham svānumihetuh"[25] and "yattu svayam dhūmādagnimnumāya paraṃ pratibodhayitum pancavāyabavakyam prajujyate tat parārthā-numānam."[26] respectively. But Yuktidīpikā differs as regards 'Panchābayabavākya'. In Vātsyayana's interpretation of Nyāyasūtra 'Panchābayaba' means 'jijñāsa', 'saṃśaya', 'śakyaprāpti', 'prayojana' and 'saṃśayābyudāsa'.[27] But Yuktidīpikā upholds Daśābayaba in place of Panchābayaba. Though Vātsyayana mentions Daśābayaba, only five of the ten Abayababas is named and information about veterans believing in Daśāvayaba is not available. The writer of Yuktidīpikā first divides the Avayaba into

'Vyākyaṇga' and 'Pratipadaṇga' and accepts five from the former and five from the latter - ten Abayabas in all. The five under Vyākyanga are 'jijñāsa', 'saṃśaya', 'śakyaprāpti', 'prayojana' and 'saṃśayabyudāsa'.[28] And the other five under Pratipādanga are 'pratijñā', 'hetu', 'dṛṣṭanta', 'upasaṃhāra', and 'nigamāna'[29].

In Nyāya or Vaiśeṣika philosophy these Avayabas have been taken as helpful to the knowledge of Parārthānumāna. The writer of Yuktidīpikā mentions the importance of these Abayaba(s) for the sake of knowledge of Bīta Anumāna.

Foot Note :

1. Nyāyasūtra 5, Nyāyadarśana, page 150.
2. Sāṃkhyakārikā 4, page 23.
3. Sāṃkhyakārikā 2, page 12
4. Sāṃkhyakārikā 4, page 23
5. Yuktidīpikā, page 75
6. Do.
7. Sāṃkhyakārikā 5, page 75.
8. Do.
9. Sāṃkhyatattvakaumudī, page 53
10. Yuktidīpikā, page 95.
11. Sāṃkhyatattvakaumudī, page 5
12. Sāṃkhyatattvakaumudī, page 52.
13. Yuktidīpikā, page 101
14. Sāṃkhyatattvakaumudī, page 52, 53.
15. Yuktidīpikā, page 97.
16. Do.
17. Do.
18. Yuktidīpikā, page 98.
19. Do.
20. Do.
21. Yuktidīpikā, page 100.
22. Do.
23. Yuktidīpikā, page 105.
24. Sāṃkhyatattvakaumudī, page 54.
25. Tarkasaṃgraha, page 92.
26. Tarkasaṃgraha, page 95.
27. Nyāyadarśana, page 291
28. Yuktidīpikā, page 106.
29. Do.

Reference Books:

1. Annaṃbhatta : Tarkasaṃgraha. Adhyapana- Shri Narayana Chandra Goswami. Kolkata, Sanskrit Pustak Bhander, 1390 (2nd Edn.)
2. Annaṃbhatta : Tarkasaṃgraha. Edited by Dr. Anamika Roychaudhury. Kolkata, Sanskrit Pustak Bhander, 1405 (Bangabda).
3. Iśvarkṛṣṇa : Sāṃkhyakārikā, Edited by Shri Purnachandra Vedantachanchu Sāṃkhyabhusana Sahityacharya. Kolkata, Paschimbanga Rajya Pustak Parshad, 2nd Rpt. 3b 2007, 1st edn. 1901.
4. Tarkavāgiśa Phanibhūṣaṇa : Nyāya Parichay, Kolkata, Paschimbanga Rajya Pustak Parshad, 2nd Rpt. March, 1986.
5. Nyāydarśana (Vātsāyana Bhāṣya) : Translation, Explanation And Edited by Pt. Sriyukta Phani-bhushana Tarkavāgisha. Kolkata, Paschimbanga Rajya Pustak Parshad, July, 1981.
6. Vācaspatimiśra : Sāṃkhyatattvakaumudī. Edited by Shri Narayana Chandra Goswami. Kolkata, Sanskrit Pustak Bhander, 1406 (Bangabda).
7. Bhattacharya Vidhubhushana : Sāṃkhyadarsaner Viavarana . Kolkata, Paschimbanga Rajya Pustak Parshad, 2nd rpt. August 2008/B, 1st Edn. August 1984/B.
8. Yuktidīpikā : Translated & Edited by Shri Yadu-pati Tripathi Shastri. Kolkata, Sanskrit Pustak Bhander, 1411 (Bangabda).

पञ्चामहायज्ञैर्मोक्षोपायनम्--वैज्ञानिकदृष्ट्यालोचनमेकम्

सुरजित् व्यानार्ज्जी

योजनार्थकस्य यज्धातोर्निष्पन्नस्य जज्ञशब्दस्यार्थन्तु आत्मना परमात्मनो मेलनमिति (communions between self with the supreme soul)। तर्हि एतेन एतत्प्रमीयते यन्मोक्षोसाधनोपायं हि यज्ञकर्म। वस्तुगत्या यज्ञकर्म हि संकीर्णस्वार्थपरित्यागद्वारेण आत्मनः सर्वेषाञ्च कल्याणार्थं स्वतस्फूर्तनिवेदनद्वारेण च आत्मोपलब्धेः मोक्षसहायकं वा। खल्विदं प्रचोदयति धर्माचरणाय यज्ञकर्म।

"यज्ञो वै श्रेष्ठतमं कर्म" (शतपथब्राह्मणम् १.७.३.५)। नित्यनैमित्तिककाम्यभेदेनेदं यज्ञकर्म तु त्रिधा विभक्तम्।

गार्हस्थ्याश्रम एव इतराणां ब्रह्मचर्याद्याश्रमाणां पोषकः। यथा प्राणाख्यवायोराश्रयेण जीविताः भवन्ति सर्वे प्राणिनः तद्वद्गृहमाश्रित्य हि सर्वे आश्रमाः वर्तन्ते इति मनुमतम्।

"यथा वायुं समाश्रित्य वर्तन्ते सर्वजन्तवः।
तथा गृहस्थामाश्रित्य वर्तन्ते सर्व आश्रमाः॥" (३/७७)

अध्यापनाध्यनमाध्यमेन ज्ञानविस्तरेण अन्नादिभोजनद्वारेण च इतराणामाश्रमत्रयाणां जैवविकाकाङ्क्षापरिपूरणायालम् एव ज्येष्ठाश्रमोऽयं गार्हस्थ्याश्रमः। अस्मिन् गार्हस्थ्याश्रमे एव उद्वहानादनन्तरं वैवाहिकेऽग्नौ यथाविधि गृह्यकर्म, यत् खलु नित्यकर्मतयाख्यातम्, एव आचरणीयं येन याजको भवति ऋद्धः मोक्षमार्गानुसारी च। यानि खलु मोक्षफलप्रसिविनि गार्हपत्यर्दस्त्यग्नौ सम्पादयितव्यानि नित्यकर्म्माणि (protocol) एवोपदिष्टानि शास्त्रेषु तेषु अन्यतममिदं महायज्ञपञ्चकम्। जन्मन एव पञ्चकमस्माकम् आणृण्यम् (five fold debts) परिलक्ष्यते प्रकृतिपुरुषादिभ्यः ततः तेभ्यः सहसम्पर्केणात्मनिवेदनार्थमेव पञ्चमहायज्ञं (five fold sacrifice) नित्यमाचरणीयमस्माभिः।

ततः सांसारिकाः वयं प्रत्यहं पाकाश्रयेण शौचाश्रयेण वा तनोः परिपोषणं कुर्म्मः। ततः मयज्ञपञ्चकानामाचरणद्वारेणैव भूतहिंसाजनितपापाभाजः तनो आपतति ब्रह्मयोग्यता। शतपथब्राह्मणे एव पञ्चमहायज्ञानां नामानि तथा स्वरूपाणि एव स्पष्टितानि। कानि च-तानि नामानि इति जिज्ञासायाः निरसने तत्रैव आम्नातम्-

"पञ्चैव महायज्ञाः। तान्येव महासत्राणि भूतयज्ञो मनुष्ययज्ञः पितृयज्ञो देवयज्ञो ब्रह्मयज्ञ इति"

धर्मशास्त्रकारेण मनुना अहुत्याद्यभिधानैः अभिहितानि पञ्चमहासत्राणि।

"अहुतश्च हुतश्चैव तथा प्रहुतमेव च।
ब्राह्मं हुतं प्राशितञ्च पञ्चयज्ञान् प्रचक्षते॥" (३।७३)

पञ्चमहायज्ञानां स्वरूपविषये च प्रोक्तं मनुना-

"अध्यापनं ब्रह्मयज्ञः पितृयज्ञस्तु तर्पणम्।
होमो दैवो बलिर्भौतो नृयज्ञोऽतिथिपूजनम्॥" इति। (३/७०)

अध्यापनशब्देनात्रध्ययनमपि गृह्यते। 'जपोऽहुत'-इति वक्ष्यमाणत्वादतोऽध्यापनामध्ययनञ्च ब्रह्मयज्ञः। 'अन्नाद्येनोदकेन वा'-इति पितृतर्पणं वक्ष्यति। स पितृयज्ञः। अग्नौ होमो वक्ष्यमाणो देवयज्ञः। भूतवलिर्भुतयज्ञः। अतिथिपूजनं मनुष्ययज्ञः।

ननु वैज्ञानिकरीत्या नित्यकर्मत्वेनोपदिष्टं मोक्षफलप्रदं महायज्ञपञ्चकं प्रतिपादयितुं चेष्टयामि। तत्र आदौ ब्रह्मयज्ञ इति। अध्यापनाध्ययनञ्च ब्रह्मयज्ञ इति पूर्वैरव अस्माभिर्ज्ञातः।

'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः'

सन्ध्यावन्दनादिकं वेदशाखाध्यनपूर्वकं वैदिकमन्त्रोच्चारणन्तु स्वाध्याय इति पदेन वोध्यते। संक्षेपेण 'अध्ययनम्'-इति पदेन तु विज्ञानधर्मदर्शनकला-इत्यादीनां सालोचनमुन्नयनमेव वोध्यते। (Study and development of Arts, Science, Philosophy, Religion etc.) अध्ययनस्य मुख्यमुद्देश्यन्तु ज्ञानद्वारेणात्मोपलब्धिः (self-realization)। मनोवैज्ञानिकस्य मास्लोमहोदयस्य आकाङ्क्षायाः उर्द्धक्रमतत्वे (higherarchical need) आत्मोपलब्धिः सर्वोच्चसोपानमारोहति, यस्याः भित्तिस्वरूपा तु जैविकाकाङ्क्षा (biological need)।

आत्मोपलब्धिद्वारेण
आत्मप्रतिष्ठाकाङ्क्षा
जैविकाकाङ्क्षा

अत आत्मनः देहमनसोर्मेलनस्वरूपम् अहंकारान्धकारम् अध्ययनमेव अपाकरोति, येन भवति आत्मोपलब्धिद्वारेण मोललाभः ब्रह्मज्ञानं वा। सा विद्या एव विमुक्तिस्वरूपा।

परमात्मा
(higher self)
स्वाध्यायः
जीवात्मा (lower self)

आत्मोपलब्धिः
attainment of self
अहंकारः body-mind complex

वौद्धिकं परिवर्तनम् (cognitive change)

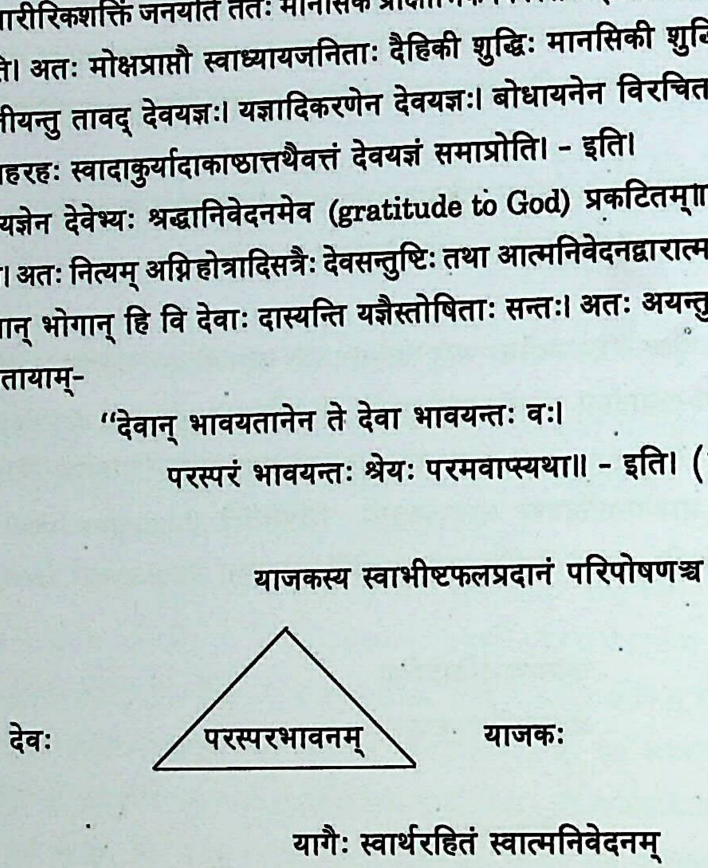
न केवलमेतद् अधुना तु चिकित्साशास्त्रे तनुमनःसम्बन्धीनां गदानां निरामयार्थं (to cure psycho-somatic diseases) तथा जनमततत्वस्य (human psychology) उन्नतये YAGYOPATHY—इति विषयस्य चर्चाधिक्यं श्रूयते अस्माभिः। तत्रैव एतदालोचितं यत् वैदिकमन्त्राणां छन्दोबद्धोच्चारणद्वारेण उद्भूताः पूतध्वनितरङ्गाः (harmonious sonic waves) यदा एण्डोक्राइन्-इति ग्रन्थिं (endocrine gland) प्रविश्य सुक्ष्मां शारीरिकशक्तिं जनयति ततः मानसिकं प्राक्षोभिकं विकाशश्च (mental & emotional development) साधयति। अतः मोक्षप्राप्तौ स्वाध्यायजनिताः दैहिकी शुद्धिः मानसिकी शुद्धिश्च भवन्ति द्वारस्वरूपाः।

द्वितीयन्तु तावद् देवयज्ञः। यज्ञादिकरणेन देवयज्ञः। बोधायनेन विरचितम् तदीये धर्मसूत्रे-

"अहरहः स्वादाकुर्यादाकाष्ठात्तथैवत्तं देवयज्ञं समाप्नोति। - इति।

देवयज्ञेन देवेभ्यः श्रद्धानिवेदनमेव (gratitude to God) प्रकटितम्।। आस्तिकानाम् अस्माकं स्रष्टारः रक्षकाश्च। अतः नित्यम् अग्निहोत्रादिसत्रैः देवसन्तुष्टिः तथा आत्मनिवेदनद्वारात्मतुष्टि आवशियकी। स्त्रीपशुपुत्रादीन् अभिप्रेतान् भोगान् हि वि देवाः दास्यन्ति यज्ञैस्तोषिताः सन्तः। अतः अयन्तु स्वार्थरहितं विमिमयचक्रम् इति गीतं गीतायाम्-

"देवान् भावयतानेन ते देवा भावयन्तः वः।
परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथा।। - इति। (३/११)


याजकस्य स्वाभीष्टफलप्रदानं परिपोषणञ्च
देवः
परस्परभावनम्
याजकः
यागैः स्वार्थरहितं स्वात्मनिवेदनम्

यजमानेनाग्नावहुतिं सम्यक् क्षिप्ता रसाहरणकारित्वादित्यस्य आदित्यं प्रप्नोति। स चाहुतिरस आदित्याद्वृष्टिरूपेण जायते। ततोऽन्नम्। तदुपभोगेन जायन्ते प्रजाः। इदन्तु वैज्ञानिकं सत्यं यत् पार्थिवाः रसा एव पुनः वर्षणरूपेण धराधाम्नि पतिताः सन्तः शस्याद्युत्पत्तिद्वारेण पार्थिवतनोः परिपुष्टिं साधयति। अनेन जीविताः याजकाः पुनः आत्मनामानृण्यं देवेभ्यः यज्ञद्वारेण प्रदर्शयन्ति। देवोयज्ञोऽयं त्रिविधमुद्देश्यं साधयति-

प्रथमं तु तावत् (short term)	मानसिकं सत्त्वगुणरोपणम्।
(cultivation of savtik	
	mental qualities)

द्वितीयं तु तावत् (medium term) - चरितगठनम्। (character building)

अन्तिमन्तु तावत् (long term) - देवोपलब्धिः। (God-realization)

यज्ञाग्निना एव भवति याजकस्य देहशुद्धिः (purification of body) चित्तशुद्धिश्च (purification of mind)। यज्ञाग्नौ समर्पितानां हवनसम्पदां प्रज्वलनद्वारेण उद्भूतः धूमः यदा प्रश्वासरूपेण याजकस्य शरीरे प्रविशति तदा पञ्चभूतनिर्मितस्य शरीरस्य पुष्टिं वर्धयति, अपि च रुधिरशुद्धिद्वारेण तनोः प्रतिरोधक्षमयोग्यत्वं च वर्धयति। अतः देहशुद्धिर्भवति।

अग्नि एव संस्करोति सर्वं कलुषम्। ततः मरणात् परं पाञ्चभौतिकस्य देहस्य शुद्धीकरणाय दाहनमेव स्वीकृयते अस्माभिः। मनसः अज्ञानस्य अहंकारस्य च अग्नौ समर्पणद्वारेण भवति शुद्धिः। अतः देहशुद्धिद्वारेण चित्तशुद्धिद्वारेण वा पार्थिवस्य तनोः देवयोग्यत्वं भवति।

तृतीयन्तु तावत्पितृयज्ञः। पित्र्युद्देश्योदकतर्पणेन पितृपूजनन्तु पितृयज्ञ इति। मानवजातेर्जीवनावसरे सामाजिकधर्मरूपेण पितृदेवतोद्देश्येन पूजासाम्पानादिप्रदर्शनस्य एकं विशिष्टं स्थानमस्ति (gratitude to ancestors & elders)। तृप्धातोर्निष्पन्नस्य तर्पणम्-इति शब्दस्य अर्थं तु तृप्तिसम्पादनम्, ततो भवति आत्मतृप्तिः (satisfication of self), पुण्यस्वरूपेयं (virtue) मोक्षफलप्रदा।

अत्र पितृशब्देन पितामहमातामहादीनामपि ग्रहणं भवति पितृशब्दस्य वहुवचनसामर्थ्यत्वात्। जीवितयोः जनकजनन्योः अन्नोदकदानादिना पोषणद्वारेण प्रीतिमुत्पादयति। उपरतानां कृतेऽपि च पयोमूलफलैः अन्नाद्योनोदकेन वा अहरहः श्राद्धं कुर्यात्। श्रद्धासहितं दानमेव श्राद्धम्। तेन दानकर्तुः दानग्रहीतुः उभययोर्भवति सन्तुष्टिः।

पितृशक्तिः मातृशक्तितश्च मानवभ्रूणोत्पत्तिः।

Human embrio = Father power + Mother power

पितृरेतसा मातृजठरे एव सन्तानोद्भवः। मातृशरीरत एव संवेदनग्रहणात् भवति उत्पन्नस्य शरीरस्य संवेदनम्। गर्भोपनिषदि एतत् ष्पष्टतया बैज्ञानिकदृष्ट्यालोकितम् यत्-

"एतत्तु षट्कौषिकं शरीरं त्रीणि पितृतः त्रीणि मातृतः।
अस्थिस्नायुमज्ञानः पितृतः तन्मांसरूधिराणि मातृतः॥" -इति

यतस्तयोः शरीरमात्रानुग्रहणेन पुत्रशरीरोत्पत्तिः ततः उपरतेऽपि पितरि तयोः शरीराश्रयणात् पितृभ्यामवश्यमेवानृण्यं वर्तते पुत्रस्य। मेण्डेल्-महाभागैराविष्कृते वंशगतितत्वविषये वंशगतेरेककरूपेणाभिहितस्य जिन्-इत्यस्य पुत्रशरीरे पितृपितामहोदयेभ्यः कुत्रापि म्प्राणाण प्रकटत्वं कुत्रापि प्रच्छन्नत्वश्चावलोक्यते। ततः पितृशरीरवधारणात् अवश्यमेव तेषां तासां वा सन्तोषर्जनयितव्यः।

मनोवैज्ञानिकदृष्ट्यापि तत्वमेतत् सुकरेणैव वयं प्रतिपादयितुं शक्नुमः यत् मृत्युलोकं तु जागतिकम् (material) पितृलोकन्तु आध्यात्मिकम् (spiritual)। शरीरान्तरग्रहणात् पूर्वं स्थूलबुद्धौ (gross mind) सञ्चितामासक्तिं शुभकामनाञ्च सदैव परित्यजन्ति पितृलोकवासिनः पितरः। इदं तु गौणसंवेदनोपरि प्रतिष्ठितम् (subtility of consciousness)। अतः पितृपितामहादीनां स्मरणद्वारेण भोजनद्वारेण वा समेताः संवेदनतरंगाः पुत्रप्रपौत्रादीनां कल्याणाय एव प्रवर्तन्ते। ततः श्रद्धया कालिकं भोज्यादिनिवेदनेन तर्पणेन वा तेषां सन्तुष्टिः जनयितव्या, यया एते तरंगाः सदा अस्मत्सु सञ्चारिताः स्युः। एते संवेदनतरंगा आत्मतुष्टिजनकाः मोक्षफलप्रसावश्च।

चतुर्थन्तु तावत् मनुष्ययज्ञः। वयं तु मानविकगुणसम्पन्नाः मनुष्याः। अतः अस्माकं सनातनधर्मन्तु जीवितदेववाचिनां मनुष्येतराणां सेवानम्। अतः सामाजिकसेवनन्तु (social service) मनुष्ययज्ञपदेनाभिधीयते। "अतिथिदेवो भव"-इति वेदवचनमनुस्मृत्य अनाहूतस्याकस्मात् अनाकाङ्क्षितस्य जनस्य अन्नोदकादानादिना तथा गुर्वादिनां पदसेवनद्वारेण सन्तुष्टिसाधनमेवालोचितमत्र। व्यष्टिस्वार्थं परित्यज्य सामाजिकीभवनं तु साध्यते अनेन। अन्नदानन्तु श्रेष्ठयज्ञमिति उच्यते शास्त्रकृद्भिः। जीवनविज्ञानं (science of living) हि केषाञ्चन मूल्यानामाश्रयभूतम्। तत्र तु अन्यतमानि पारस्परिकं सहसम्पर्कम् (corelation) परसेवनम् (service to others) सामाजिकीभावनम् (socialization)-इत्यादीनि। अनेन भवत्यात्मशुद्धिः, या खलु आत्मप्रतिष्ठायाः जनकभूताः। अनेन देवयोग्यत्वमस्मत्सु भवति अन्तर्भावितम्।

purification of self ——— establishment of self
attainment of moksha

अन्तिमं तु तावद्भूतयज्ञ इति। अत्र भूतपदेन अन्तः संज्ञाविशिष्टानां संज्ञारहितानाञ्च वोध आपतति। अतः भूतयज्ञेन चेतनाचेतनां प्रकृतिं प्रति संवेदकस्य याजकस्य श्रद्धा स्वजीनधारणाय प्रकृतिनिर्भरता च प्रकटिता। अतः संक्षेपेण इदं तु प्रकृतेः पुरुषस्य सहसम्पर्कस्य (mutual relations between man & nature) सूचकमिति वक्तुं शक्यते। अत्र मनुष्यातीतेभ्यः पशुभ्यः वलिनिवेदनमपि भूतयज्ञ इति पदेन वोध्यम्।

जीववैचित्र्यं (bio diversity) वास्तुतन्त्रञ्च (ecology) रक्षितं भवत्यनेन सत्रेण। प्रकृतेः संरक्षणद्वारेण आत्मरक्षणमपि साधारणानां कृते तु नीतिस्वरूपा। अधुनेदं तत्त्वन्तु ethico-eco-bio-anthropocentism-इति नाम्नाभिहितं मनोवैज्ञानिकैः। ये तु देवभावनया प्रकृतेः संरक्षणविषये भवति यतेताः आत्मसन्तुष्टास्ते वात्मोपलब्धिमात्मप्रतिष्ठां लभते। तत्वमिदं प्रकृतेश्वरपुरुषसहसम्पर्कादुपर्येव (nature-divine-human interaction) भवति प्रतिष्ठितम्। यज्ञाग्नौ सम्प्रदत्तैः धूमायितैः हवनद्रव्यैः प्रकृतेर्दूषणनियमनं शुद्धिकरणं वा भवति। अथर्ववेद इयं प्रकृतिस्तु चिकित्सकेन तुलिता या खलु ऋतसंरक्षणार्थं निरामयति प्रकृतिपुरुषसहसम्पर्कान्तरम्।

अथ वैज्ञानिकदृष्ट्या नित्यकर्मरूपाणि श्रेयस्कराणि महायज्ञानि एतानि आलोचितानि अस्माभिः यानि खलु आत्मसन्तुष्टिपूर्वकम् आत्मोपलब्धिद्वारेण देवस्वरूपप्रकाशकानि मोक्षसहायकानि।

साधूक्तं पाश्चात्यसमालोचकेनैकेन-

"Individualized expression of God and ever one with this perfect life, perfect love and perfect substance"-इति

॥ ओम् शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

Referened Bibliography

1. Banerjee, S. and Swain, B.K., Sanskrit and Indian Culture, Anwesa—a journal of education, SBCE, Rahara, Kolkata, 2009, vol, 4, pp. 73-78,
2. Manu, Manusamhita, Ed. by Manavendu Bandyopadhyay, Sanskrit Pustak Bhander, 2004.
3. Mookerji, R.K., Ancient Indian Education, MLBD, Delhi, 2003 (Reprint).
4. Panchamukhi, A.R, Socio Economic ideas in Ancient Indian Literature, Rashtriya Sanskrit Sansthan, 1998.
5. Pandey, R. Hindu Samskaras, MLBD, Delhi, 2006 (Reprint).
6. Swain, B.K. Dharmasastra—A link between Tradition & Modernity, Chaukhambha Sanskrit Bhawan, Varanasi, 2003.
7. Swain, B.K., Smrtimimamsa, Akshaya Prakashan, Delhi, 2006.
8. Vyasdev, Shrimadbhagavadgita, Ed. by Pramathanath Tarkabhushan, Dev Sahitya Kutir Private Limited, Kolkata, 2001.

हेत्वाभासस्वरूपम्

शम्पा पालः

न्यायवैशेषिकसम्मतप्रमाणचतुष्टयमध्ये अनुमानमन्यतमम्। अनुमितिकरणमनुमानम्। किन्तु अनुमितिर्यथार्था न भवेच्चेत् यथार्थमनुमानप्रमाणं न स्यात्। यथार्थहेतुना पक्षे साध्यसाधनमेव यथार्थानुमानप्रमाणम्। अतो यथार्थानुमानं सद्धेतुनैव सम्भवति। स्वार्थपरार्थभेदादनुमानं द्विधा विभक्तम्। तत्र स्वार्थं स्वानुमानहेतुः यत्तु स्वयमनुमाय परप्रतिपत्त्यर्थं पञ्चावयववाक्यं प्रयुज्यते, तत् परार्थानुमानम्। वस्तुतो, हेतुरेवानुमितेः जनकः। हेतुः लिङ्गशब्देन अभिधीयते। 'लिङ्ग्यते ज्ञायते येन तल्लिङ्गम्'। लिग्धातोरुत्तरम् अच्प्रत्ययेन लिङ्गशब्दः निष्पद्यते। व्याप्तिबलाद् वलीयान् सन् यः अर्थं ज्ञापयति स हि हेतुरिति। तथापि केशवमिश्रेण भणितम्-- 'व्याप्तिवलेनार्थगमकं लिङ्गम्।'[१] इति। अतः 'पर्वतो वह्निमान् धूमादित्यादौ धूमः अग्नेः लिङ्गम्। प्रशस्तपादभाष्ये लिङ्गलक्षणम् उक्तम्--

> "लिङ्गं पुनः यदनमेयेन सम्बद्धं प्रसिद्धञ्च तदन्विते ।
> तदभावे च नास्त्येव तल्लिङ्गमनुमापकम्॥"[२] इति।

लिङ्गमिदं त्रिधा विभक्तं--केवलान्वयि, केवलव्यतिरेकि, चान्वयव्यतिरेकि इति। 'अन्वयमात्रव्याप्तिकं केवलान्वयि'[३] इति तर्कसंग्रहकृत्। अस्यादाहरणं यथा--'सर्वमभिधेयं प्रमेयत्वाद्' इति। अत्र प्रमेयत्वं हेतुः। अभिधेयत्वं साध्यम्। अतो, यत्र यत्र प्रमेयत्वं, तत्र तत्र अभिधेयत्वमिति अन्वयव्याप्तिना केवलं व्याप्तिग्रहो भवति। अतः प्रमेयत्वं केवलान्वयि लिङ्गम्।

'व्यतिरेकमात्रव्याप्तिकं केवलव्यतिरेकि'[४] इति अन्नंभट्टेन तर्कसंग्रहे उक्तं केवलव्यतिरेकिलिङ्गम्। अर्थात् यस्मिन् हेतौ केवलं व्यतिरेकसहचरेण व्याप्तिग्रहो भवति, तत्केवलव्यतिरेकि। यथा-पृथिवी इतराभिन्ना गन्धवत्त्वात्' इति। अत्र गन्धवत्त्वमिति हेतुः इतरभिन्नत्वं साध्यम्। यत्र यत्र पृथिवीतरभेदाभावः, तत्र तत्र गन्धवत्त्वाभावः इति व्यतिरेकव्याप्तिः। अतः गन्धवत्त्वमिति केवलव्यतिरेकि।

'अन्वयेन व्यतिरेकेण च व्याप्तिमदन्वयव्यतिरेकि'[५] इति अन्नंभट्टः। अर्थात् अन्वयव्यतिरेकविशिष्टो हेतुरन्वयव्यतिरेकी। यथा वह्नौ साध्ये धूमवत्त्वम्। यत्र धूमः तत्र अग्निरिति अन्वयव्याप्तिः। यत्र वह्निः नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्ति, यथा महाह्रद इति व्यतिरकव्याप्तिः। अस्यापि हेतोः पञ्च रूपाणि। तानि यथा--पक्षसत्त्वं, सपक्षसत्त्वं, विपक्षासत्त्वम्, अवाधितत्वम्, असत्प्रतिपक्षश्चेति। पक्षसत्त्वादयो धर्मा हेतौ विद्यमानाः चेत्

तदन्वयव्यतिरेकिहेतुः सद्धेतुरित्युच्यते। केवलान्वयी केवलव्यतिरेकी चेति धर्मचतुष्टयोपेतौ भवतः चेत् सद्धेतुपदवाच्यौ भवतः। परं समेषां धर्माणां मध्ये कोऽपि धर्माभावः यदि स्यात्तर्हि सः असद्धेतुर्भवेत्। असद्धेतुरेव हेत्वाभासः।

परं हेतुरयमसत् सन् दोषमुक्तो भवेच्चेद् यथार्थानुमानं न सिद्धं भवति। अतो यथार्थानुमितिं ज्ञातुमिच्छतो जनस्य कृते दुष्टानां हेतूनां हेतोर्वा दोषानां ज्ञानमपेक्षितं वर्तते। तथापि तर्कसंग्रहतर्कभाषा-भाषापरिच्छेदादिग्रन्थेषु सद्धेतुनिरूपणचिकीर्षायां हेत्वाभासः पर्यालोचितः।

हेत्वाभासस्वरूपम्ः

आभासन्ते इति आभासः, हेतोराभासा हेत्वाभासाः इति व्युत्पत्त्या निष्पन्नो हेत्वाभासशब्दः हेतुदोषं विबोधयति। किञ्च, हेतुवदाभासन्ते ये ते हेत्वाभासा इति व्युत्पत्त्या यद्धेतुवत् प्रतीयते परं प्रकृततया न हेतुः, अर्थात् यस्मिन् हेतोर्धर्मा न लसन्ति, तद्धेत्वाभासपदवाच्यम्। अत्र हेत्वाभासो दुष्टहेतूनां बोधकः। प्राञ्चः नैयायिकाः द्वितीयार्थमेव गृह्णन्ति परमर्वाञ्चः उभयार्थमेव। तथाहि नव्यानां नैयायिकानां नये, दुष्टा हेतवस्तथा हेतोः दोषा इत्यतद्द्वयमेव हेत्वाभासपदवाच्यम्।

ननु हेत्वाभासेन समं हेतोः सादृश्यमस्तीति चेदुच्यते उद्योतकृता-प्रकृतवाक्यादुत्तरं यथा प्रकृतहेतोः प्रयोगो दृश्यते, तथैव हेत्वाथासस्यापि प्रयोगो भवतीत्येतदेव सादृश्यम्। तदुक्तं वरदराजेन--

"हेतोः केनापि रूपेण रहिताः कैश्चिदन्विताः।
हेत्वाभासाः पञ्चधा ते गौतमेन प्रपञ्चिताः॥"[६] इति।

अन्नंभट्टेन तर्कसंग्रहे हेत्वाभासशब्देनैव हेत्वाभासलक्षणं सूचितम्, अनुश्रित्य प्राचां मतानि। परं दीपिकायां नव्यनैयायिकमतमुपजीव्य हेत्वाभासलक्षणम् उक्तम्--

'अनुमितिप्रतिबन्धक यथार्थज्ञानविषयत्वं हेत्वाभासत्वम्।'[७] इति लक्षणमिदं हेतुगतदोषलक्षणपरम्। हेत्वाभासज्ञानमनुमितेः प्रतिबन्धकम्। प्रतिबन्धकशब्दस्य द्विविधोऽर्थः। कारणीभूताभावप्रतियोगित्वं प्रयोजकीभूताभावप्रतियोगित्वं वा प्रतिबन्धकम्। हेत्वाभास लक्षणोक्तप्रतिबन्धकशब्दार्थस्तावत् कारणीभूताभावप्रतियोगिष्टम्। अतो नव्यन्यायपरिभाषया परिष्कृतं हेत्वाभासलक्षणम्--

'अनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वम्।' इति।

मुक्तावल्यां विश्वनाथेन उक्तम्--

"यद्विषयकत्वेन ज्ञानस्यानुमितिविरोधित्वं तत्त्वम्।
तथाथि व्यभिचारादिविषयकत्वेन ज्ञानस्यानुमिति-
विरोधित्वात् ते दोषाः॥"[८] इति

लक्षणस्यास्य तात्पर्यमेतद् यत् हेतोर्ये व्यभिचारादयो शेषा अनुमितेः तथा नव्यमते व्याप्तिज्ञानस्य प्राचीनमते परामर्शस्य प्रतिबन्धकत्वम् उत्पादयन्ति, ते हेत्वाभासपदवाच्याः। तथा च, ‘पर्वतो धूमवान् वह्निमत्त्वाद्’ इत्यनुमितौ वारणस्य धूमाभाववकद्वृत्तिः वह्निरिति व्याप्तिज्ञानस्य प्रविबन्धको धूमाभाववद्वृत्तिः वह्निः इति निश्चयः। तादृशनिश्चयनिष्ठा प्रतिबन्धकता धूम्माभाववद्वृत्तिवह्निविषयकत्वावच्छिन्नेति धूमाभाववद्वृत्तिवह्निः व्यभिचारः।

परं हेत्वाभासलक्षणमिदं सद्धेतौ अतिव्याप्तं भति। यथा--‘पर्वतो वह्निमान्’ इत्यनुमितौ ‘वह्म्भाववान् पर्वत’ इति वाधभ्रमः प्रतिबन्धकः। सद्धेतुस्थले यथा लक्षणस्यास्यातिव्याप्तिः न स्यात्, तदर्थं ‘यद्विषकत्वेन’ इत्यत्र यादृशविशिष्टविषयकत्वमिति निवेशनीयम्। तथाथि मुक्तावल्ल्यान् उक्तं विश्वनाथेन--

> ‘यद्विषयकत्वञ्च यादृशविशिष्टविषयकत्वं बोध्यम्, तेन
> वाधभ्रमस्यानुमितिविरोधित्वऽपि न क्षतिः॥’’[१] इति।

तथाहि ‘पर्वतो वह्निमान्’ इत्यनुमितौ वह्यभाववान् पर्वत इति वाधभ्रमस्य अनुमितिप्रतिबन्धकत्वेऽपि तादृशप्रतिबन्धकता न वह्न्यभाबभत्पर्वतत्वावच्छिन्न-विषयकत्वावच्छिन्ना, वह्न्यभाववत्पर्वतस्य अप्रसिद्धत्वादिति सद्धेतुमात्रे वह्न्यभाववत्पर्वतादेः दोषत्वञ्च हेतोर्दुष्टत्वञ्च नास्ति इति भावः। एवञ्च ‘ज्ञाननिष्ठयद्रूपावच्छिन्नविषयकत्वा वच्छिन्नानुमितितत्करणान्यतरप्रतिबन्धकत्वं, तद्रूपावच्छिन्नविषयत्वं हेत्वाभासत्वमिति’ लक्षणं फलितम्।

अत्रेदमवेधयं यत्--हेत्वाभासा अनुमितेः प्रतिबन्धकत्वं द्विधा साधयन्ति--

१। साक्षात्साध्याभावप्रतिपादकवाधबुद्धिना

२। अनुमितेः करणरूपस्य व्याप्तिज्ञानस्य परामर्शस्य वा प्रतिवन्धकतया चेति।

परं सत्प्रतिपक्षस्य अनित्यदोषत्ववादी शङ्कते यत्--

‘वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वत’ इति परामर्शकाले वह्न्यभावव्याप्यपाषाणमयत्ववान् पर्वत इति परामर्शे सति धूमहेतोः न सत्प्रतिपक्षत्वम्, पाषाणमयत्वे वह्न्यभावव्याप्यत्वाभावेन विशिष्टस्य वह्न्यभावव्याप्यपाषाणमयत्ववत् पर्वतस्य अप्रसिद्धत्वादिति भावः। सद्धेतुनां प्रतिपरामर्शेऽपि न दुष्टत्वमिति भावः। अन्यथा नाम प्रतिबन्धकीभूतभ्रमविषयस्यापि दोषत्वे वाधस्य अनित्यदोषापत्तिः। तस्मात्तथा वह्न्यभावव्याप्यपाषाणमयत्ववानिति परामर्शकाले वह्निव्याप्यधूमस्य न आभासत्वं, भ्रमाद् अनुमितिप्रतिबन्धकमात्रम्, हेतुस्तु न दुष्ट इति। अतः, यादृशविशिष्टविषयकत्वेन ज्ञानस्य अनुमितिप्रतिबन्धकत्वं, तादृशविशिष्टदोषत्वे च साध्याभाववद्वृत्तिहेत्वादिकं दोषः, तद्वत्वञ्च ‘हेत्रौ येन कनापि’ सम्बन्धेनेति नव्याः दीधितिकृदः। प्राञ्चस्तु दुष्टानामेव हेतूनां विभाजनात् तेषां लक्षणं वक्तव्यम्, तदुपयोगितयेव

दोषस्वरूपनिर्वचनमिति वदन्ति, तन्मतम् उपन्यस्यति--परे तु यद्विषयकत्वेन ज्ञानस्य अनुमितिविरोधित्वं, तद्वत्त्वं हेत्वाभासत्वम्।

ननु वह्निमान् इत्यनुमितिं प्रति वह्न्यभाववानिति बाधबुद्धिरेव प्रतिबन्धिका, न तु व्यभिचारबुद्धिरिति व्यभिचारे हेत्वाभासलक्षणस्य अतिव्याप्तिः भवतीति कृत्वाह--

'अनुमितिविरोधित्वञ्च अनुमितितत्कारणान्यतरविरोधित्वम्' इति। तथा च, व्यभिचारबुद्धेः अनुमितिकरणव्याप्तिज्ञानविरोधित्वात्र लक्षणसमन्वय इति भावः।

ननु 'पर्वतो वह्निमान द्रव्यत्वादिति अनुमितौ वह्न्यभाववद्वृत्तिद्रव्यत्वरूपव्यभिचारस्य दोषत्वे तेन दोषेण धूमोऽपि दुष्टः स्यादतः आह--'दोषज्ञानञ्च यद्धेतुविषयकं तद्धेतुकानुमितो प्रतिबन्धकम्। तेन एकहेतौ व्यभिचारज्ञाने सति अन्यहेतुना अनुमित्युत्पत्तेः इत्यस्य व्यभिचारज्ञानस्य अनुमितिविरोधित्वाभावेऽपि न क्षतिः इत्यनेन अन्वयः तदभावाद्यनवगाहित्वाच्च व्यभिचारज्ञानस्य अनुमितिविरोधित्वाभावेऽपि न क्षतिरिति द्वितीयोऽन्वयः। अतो दीधितिका, राभिमतमनुमित्यघटितं हेत्वाभासलक्षणमुक्तं विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन--

“यादृशसाध्यपक्षहेतो यावन्तो दोषाः तावदन्यान्यत्वं तत्र हेत्वाभासत्वमिति।”[१०]

सप्तपदार्थीकृता शिवादित्येन प्रोक्तं हेत्वाभासलक्षणम्--

'अङ्गवैकल्याभासत्वमिति'।[११] पक्षधर्मत्वादीनि हि अङ्गानि। तैः वैकल्यं तद्रहितत्वम् आभासत्वमिति।

प्रशस्तपादाचार्येण भाष्ये हेत्वाभासलक्षणं लक्षितम्--

“विपरीतमतो यत् स्यादेकेन द्वितयेन वा
विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीत्।”[१२] इति।

हेत्वाभासभेदः

हेत्वाभासः पञ्चधा प्रविभक्तः-

'अनैकान्तो विरुद्धश्चाप्यसिद्धः प्रतिपक्षितः।
कालात्ययापदिष्टश्च हेत्वाभासास्तु पञ्चधा॥”[१३] इति विश्वनाथः।

सव्यभिचारी विरुद्धः प्रकरणसमः साध्यसमः कालातीतश्चेति पञ्च हेत्वाभासाः गौतमसम्मताः। काश्यपमते--हेत्वाभासाः त्रिधा विभक्ताः-असिद्धः विरुद्धः सन्दिग्धश्चेति। तथा चोक्तं भाष्ये--

'विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीद्' इति। अनध्यवसितो नाम अतिरिक्तश्चतुर्थो हेत्वाभास इति प्रशस्तपादाचार्याः। तथा चोक्तं--

'एतेनासिद्धविरुद्धसन्दिग्धानध्यवसतितवचनानामनपदेशत्वमुक्तं भवति' इति।

शिवादित्यनये, अङ्गवैकल्यरूपा। आभासाः षडेव--असिद्धः, विरुद्धः, अनैकान्तिकः, अनध्यवसितः कालात्ययादिष्टः, प्रकरणसमश्चेति। एषां षण्णां पञ्चानां वा हेत्वाभासानाम् अवान्तरभेदाङ्गीकारेण असंख्या हेत्वाभासा भवितुमर्हन्ति।

(i) अनैकान्तिकहेत्वाभासः--एकेन साध्यत्वेन अन्तः सहचारनिश्चयो न विद्यते, मस्यासौ अनैकान्तिकः तत्र अनेकान्तिकहेत्वाभासः त्रिविधः--साधारणः असाधारणः अनुपसंहारी चेति।

(क) साधारणः

'साध्यवदन्यवृत्तिः साधारणः।' अर्थात् साध्याधिकरणव्यतिरिक्ते स्थाने वर्तमानः साधारणः।

यथा--धूमवान् वह्नेः इत्यत्र धूमवत्त्वं साध्यम्, वह्निः हेतुः, स तु पर्वतरूपपक्षात् महानसरूपसपक्षाच्च भिन्ने तप्राय पिण्डि दृश्यते। परं तत्रापि धूमाभावः।

(ख)असाधारणः

'साध्यसमानाधिकरणो हेतुः असाधारणः।' यथा--शब्दो नित्यः शब्दत्वात्।' अत्र शब्दत्वं हेतुः न तु शब्दस्य नित्यत्वसाधकः, न वा अनित्यत्वबाधकः।

(ग) अनुपसंहारी

'अत्यन्ताभावप्रतियोगिसाध्यकादिः अनुपसंहारी।' यथा--'सर्वमनित्यं प्रमेयत्वात्' इति। अतः अन्वयव्यतिरेकदृष्टान्तरहितः अनुपसंहारी।

(ii) विरुद्धहेत्वाभासः

साध्याभावव्याप्तो हेतुः विरुद्धः। अर्थात् साध्यसाधनाय प्रयुक्तो हेतुः यदि तद्विपरीतं साधयति, तदा विरुद्धः। विश्वनाथेन तथाह्युक्तम्--'यः साध्यवति नैवास्ति स विरुद्ध उदाहृतः।' इति। यथा--'शब्दो नित्यः कृतकत्वात्' इत। अत्र कृतकत्वं नित्यत्वाभावेन अनित्यत्वेन व्याप्तम्। अत्र साध्यभावेन व्याप्तत्वात् कृतकत्वं विरुद्धो। हेत्वाभासः।

(iii) असिद्धिहेत्वाभासः

असिद्धिमान् हेत्वाभासः असिद्धः। स च त्रिविधः--आश्रयासिद्धः स्वरूपासिद्धः व्याप्यत्वासिद्धश्चेति। तदुक्तं भाषापरिच्छेदे

"आश्रयसिद्धिराद्या स्यात् स्वरूपसिद्धिरप्यथा।
व्याप्यत्वासिद्धिरपरा स्यादसिद्धिरतस्त्रिधा॥" इति।

(क) आश्रयासिद्धिः-

'आश्रयासिद्धिः पक्षे पक्षतावच्छेदकास्याभावः' इति। 'मणिमयः पर्वतो। वह्निमान् धूमात्' इत्यनुमितौ धूमरूपहेतोः पक्षः असिद्धः। अतः आश्रयासिद्धः पक्षासिद्धो हेत्वाभासः।

(ख) स्वरूपसिद्धिः

पक्षे हेत्वाभासः स्वरूपासिद्धः। 'ह्रदो द्रव्यं धूमाद्' इत्यनुमाने हेतोः धूमस्य पक्षे ह्रदे वृत्तित्वाभावात् स्वरूपासिद्धहेत्वाभासत्वम्।

शुद्ध-भाग-विशेष्य-विशेषणासिद्धभेदात् चतुर्धा स्वरूपासिद्धहेत्वाभासः। तत्र शुद्धासिद्धो। यथा--'शब्दो गुणः चाक्षुषत्वात् रूपवद्' इत्यत्र चाक्षुषत्वरूपहेतुः पक्षे शब्दे कथमपि नास्ति।

भागासिद्धो यथा-'उद्भूतरूपादिचतुष्टयो गुणो रूपत्वात्' इति। तत्र रूपत्वहेतोः पक्षैकदेशवृत्तित्वन तस्य पक्षस्य भागे असिद्धत्वम्। विशेष्यासिद्धो यथा--'शब्दो नित्योऽस्पर्शत्वे सति द्रव्यत्वाद्' इत्यत्र विशेष्याभावप्रयुक्तविशिष्टभावाद् विशेष्यासिद्धस्वरूपः स्वरूपासिद्धः। विशेषणासिद्धो यथा--'शब्दो नित्यः द्रव्यत्वे सत्यम[illegible]त्वाद्' इत्यत्र द्रव्यत्वविशिष्टमस्पर्शत्वञ्च हेतुर्नास्पर्शत्वमात्रम्। शब्दे च द्रव्यत्वं विशेषणं नास्ति, गृ[illegible] अतो विशषणासिद्धः।

(ग) व्याप्यत्वासिद्धः

व्यर्थविशेषणघटिते अनुमाने व्यापत्वासिद्धः हेत्वाभासो भवति। उक्तञ्च भाषापरिच्छेदे--

"व्यापत्वासिद्धिरपरा नीलधूमादिको भवेत्।' इति। पर्वतो वह्निमान् नीलधूमादित्यत्र धूमहेतोः नीलविशेषणमिदं व्यर्थम्। अतः तत्र व्यापत्वासिद्धः हेत्वाभासः।

तर्कसंग्रहे हेत्वाभासोऽयं बहुधालोचितः--'सोपाधिको हेतुर्व्याप्यत्वासिद्धः।' इति।

(iv) सत्प्रतिपक्षहेत्वाभासः

'विरुद्धयोः परमर्शे हेत्वोः सत्प्रतिपक्षता' इति। अर्थात् यस्य साध्याभावसाधकं हेत्वन्तरं विद्यते स सत्प्रतिपक्षः। यथा--शब्दो नित्यः श्रावणत्वात् शब्दत्ववत्।' अत्र श्रावणत्वं हेतुः, नित्यत्वं साध्यम्, तत्प्रतिपक्षस्तु 'शब्दोऽनित्यः कार्यत्वाद् घटवत्' इति।

(v) कालात्ययापदिष्टहेत्वाभासः

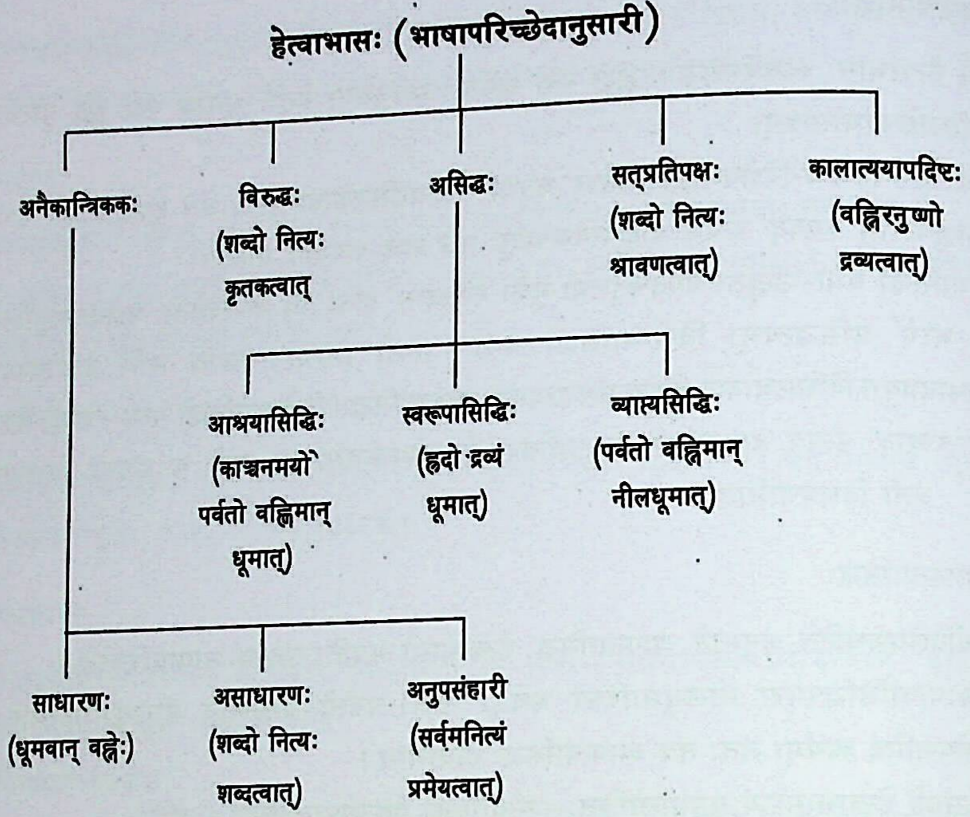
'साध्यशून्यो यत्र पक्षस्त्वसौ बाध उदाहृतः' इति विश्वनाथः। अर्थात् बाधस्त पक्षे साध्याभावादिः। यथा--वह्निरनुष्णो द्रव्यत्वात् घटवद्' इति। अत्र द्रव्यत्वं हेतुः, अनुष्णत्वं साध्यम्, तत्तु प्रत्यक्षविरुद्धम्।

कालस्य अत्यपो नाम अपगते अपदिष्टो। नाम निर्दिष्टः इति कालात्ययापदिष्टः। असौ कालात्ययापदिष्ट एव वाधित इति कथ्यते। सप्तपदार्थीकारेण उक्तम्--

'उपजीव्यप्रमाणानिश्चितसाध्यविपरीतत्वं कालात्ययापदिष्टत्वमिति'।

केशवमिश्रेणापि कथितम्--

'पक्षे प्रमाणान्तरावधृतसाध्याभावो।
हेतुः वाधितविषयः कालात्ययापदिष्टहेत्वाभासः॥' इति।


हेत्वाभासः (भाषापरिच्छेदानुसारी)
अनैकान्तिककः
विरुद्धः (शब्दो नित्यः कृतकत्वात्)
असिद्धः
सत्प्रतिपक्षः (शब्दो नित्यः श्रावणत्वात्)
कालात्ययापदिष्टः (वह्निरनुष्णो द्रव्यत्वात्)
आश्रयासिद्धिः (काञ्चनमयो पर्वतो वह्निमान् धूमात्)
स्वरूपासिद्धिः (ह्रदो द्रव्यं धूमात्)
व्याप्यसिद्धिः (पर्वतो वह्निमान् नीलधूमात्)
साधारणः (धूमवान् वह्नेः)
असाधारणः (शब्दो नित्यः शब्दत्वात्)
अनुपसंहारी (सर्वमनित्यं प्रमेयत्वात्)

तथ्यसूत्राणि

१। तर्कभाषायाम् (पृ. १४२)
२। मेधाचैतन्यकृतप्रशस्तपादभाष्यव्याख्याया द्वितीये भागे गुणप्रकरणे (पृ. ३३७) (मूले भाष्ये पृ. ३३२)।
३। रवीन्द्रनाथशास्त्रिसम्पादितः तर्कसंग्रहः (अनुमानप्रकरणम्) (पृ. १५३)
४। तदेव
५। तदेव
६। गङ्गाधरकरसम्पादितायां तर्कभाषायाम् (पादटीका-१) (पृ. २२०)।
७। रवीन्द्रनाथशास्त्रिसम्पादितः तर्कसंग्रहः (अनुमानप्रकरणम्) (पृ. १६०)
८। श्रीपञ्चाननशास्त्रिसम्पादितः भाषापरिच्छेदः (अनुमानखण्डे) (पृ. १७५-१७६)
९। तदेव
१०। श्रीपञ्चाननशास्त्रिसम्पादितः भाषापरिच्छेदः (अनुमानखण्डे) (पृ. १७९)
११। सप्तपदार्थी (पृ. ३८)
१२। मेधाचैतन्यकृतप्रशस्तपादभाष्ये द्वितीयभागे (पृ. ३३२)
१३। श्रीपञ्चाननशास्त्रिसम्पादितः भाषापरिच्छेदः (अनुमानखण्डे) (पृ. १७४)।

सहायकग्रन्थनिर्देशः

१। तर्कसंग्रहः, रवीन्द्रनाथशास्त्रिसम्पादितः, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, कोलकाता, २००७ वर्षे।
२। .....(सटीकः), श्रीनारायणचन्द्रगोस्वामिसम्पादितः, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, कलकाता, १४१० (वङ्गाब्दे)।
३। तर्कभाषा, गङ्गाधरकरसम्पादिता, यादवपुरविद्यालय ओ महाबोधि बुक एजेन्सि, कलकाता, २००८ वर्षे।
४ ...., सर्वाणीगाङ्गुलीसम्पादिता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, कलकाता, २००५ वर्षे।
५। निबोधनी, तपनशङ्करभट्टाचार्यसम्पादिता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, कलकाता, २०१२ वर्षे।
६। भाषापरिच्छेदः, श्रीपञ्चाननशास्त्रिसम्पादितः, आगमानुसन्धानस-मितिः, १३५४ (वङ्गाब्दे)।
७। ...., रवीन्द्रनाथशास्त्रिसम्पादितः, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, कलकाता, २००७ वर्षे।

SANSKRIT LANGUAGE AND GRAMMER LEARNING INCREDIBLE HELPS OF WEBSITE

BHASKAR MUKHERJEE

Sanskrit is indeed a fruitful & a wonderful language known as devabhāṣā (Debnagari) or language of Gods. And every name means "refined" or "Sculpted to perfections" Sanskrit in its manifold aspects is the perfection of its grammar, charm & beauty of its poetry, & we look at it is a source of upliftment & enlightment as a scared medium for expressing the highest spiritual truths & experiences. As a part of scientific research. Academy has attempted in mining the knowledge of Aviation Science in Ancient India with an Eye on future

Today is a age when our habit going on using technology in our study and also lifestyle, we use PC,Laptop,Computer,Tablet and Mobile Phone (Smart Phone).We read books in internet in PDF File. We cary a brunch lecturer through laptop or tablet. Now we should not bound to go for any book from any place to other University.Our scholar can read a book at in his home in his laptop screen. As many other language subject now Sanskrit is become a language which study available in website. Many language development related problem solv through this media.

In this matter I want to say about the wonderful system of IGNOU (Indira Gandhi National Open University).They put all the syllabus and Study material in website.They teaches their far student through using this media. Searching in Google page in Internet we Can see almost all the matter related Sanskrit subject (Language). By searching a word **Sanskrit** in website which we get was described following :

1. **en.wikipedia.org/wiki/Sanskrit**

   This is a **Sanskrit**- Wikipedia, the free encyclopedia, by using this encyclopedia we Can developed himself and it is also fruitful for Scholar and student.

2. **spokensanskrit.de/**

   This a very useful and user-friendly site .The student who are new-Comer in this language. All grammatical (Shabdarup & Dhaturup) term and formation of word or verb was define here. This is Sanskrit Dictionary for Spoken Sanskrit

3. **www,sanskrit.nic.in/**
This is a website which is run by Rastriya Sanskrit Sansthan.In this site a lot number of books available in PDF format. A lot number of National and International journal name was given in PDF format.
4. **sanskritdocuments.org/**
This is a Sanskrit Documents Collection website. A huge number books, dictionary and shastra, vedic hyme given in PDF format, which is very useful for Sanskrit scholar and lover.
5. **www.Iearnsanskrit.org/**
Learn **Sanskrit** Online by using this helpful website. It helps us using the term of Sanskrit .Dhaturup,Shabdarup and also Pratya was brodly discussed here.
6. **sanskritlibrary.org/**
Sanskrit BhashaShikshanam...Learn **Sanskrit** PartiYouTube **The** Sanskrit **Library**
7. **www.claysanskritlibrary.org/**
Clay Sanskrit Library is a library which is used mainly for developed knowledge in Sanskrit.
8. **www.samskrtam.org/**
From vedic to Classical type of literature or Grammar was purely given here.
9. **sanskrit.jnu.ac.in/**
Computational Linguistics R&D at Special Centre for Sanskrit. In the field of language development they work for longtime.
10. **www.Iearnsanskrit.org/grammar**
Learning Sanskrit Grammar Online through this website. Not only Grammar also to make correct structure sentence was directed by this site.
11. **grammarofsanskrit.wordpress.com/**
"संस्कृत-व्याकरणस्य अध्ययनम्। This site is for my study of Sanskrit" is the moto of this site. So we can understand that website was very fruitful for us cause of lot of knowledge.
12. **samskrutam.com/samskrit/studies/grammar.aspx**
Complete website on Sanskrit language. "Bringing Sanskrit back to our daily life,by facilitating a collaborative platform on 'Sanskrit & Indology' studies, where all can come together to learn as well as share their knowledge on the subject." Is there vison.
13. **ww.warnemyr.com/skrgram/**
In this site Grammatical use error are discussed varsly.
14. **sanskrit.inria.fr/DICO/grammar.html**
This is Declension engine, the Sanskrit heritage site

SANSKRIT ŚLOKA

Many website run for Sanskrit Śloka. Important Śloka, Sūkta and Song in Sanskrit described there.

15. **greenmesg.org/mantrasāslokas.php**
    Mantras, Ślokas & Stotras in Sanskrit with meaning was described here.
16. **sa.wiktionary.org/wiki/ संस्कृत-सुभाषितानि- ०५**
    This is called संस्कृत सुभाषितानि, many query related Sanskrit Śloka
17. **www.achhikhabar.com/.../sanskrit”Shlokas-with-meani,.**
    This is the site where we get Sanskrit Shlokas With Meaning in Hindi.
18. **sanskrit.safire.com/**
    Who are searching for original Text and Stotras, they find it in this site.
19. **sanskrit.samskrutam.com/en**
    literature-shloka-subhaasitam given here. Many important Śloka and rare Śloka given also.
20. **forum.spiritualindia.org**
    14 Ślokas and Special Ślokas for each separate day of the week as worship and Indian Spirituality in Mantras and Ślokas given here.
21. **www.ukindia.com/zip/zsan01.htm**
    Ukindia Learn Sanskrit Lesson given here.Step by step how to learn Sanskrit was described here. 1
22. **www.sacred-texts.com/hin/rvsan/**
    This is the Index, Rig Veda in Sanskrit Index - Internet Sacred Text Archive. Many original text given here in PDF font.
23. **rsvidyapeetha.ac.in/**
    Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha :: Tirupati, they also work to better service through there website.
    A practical Sanskrit dictionary with transliteration, accentuation, was shown in
24. **dsal.uchicago.edu/dictionaries/macdonell/**
    Department of Sanskrit: University of Pune also engaged to develop the study using the site named
25. **www.unipune.ac.in/dept/fine**
    Special Centre for Sanskrit Studies - Jawaharlal Nehru University
26. **www.jnu.ac.in/CSS/**
    International Association of Sanskrit Studies site is
27. **www.sanskritassociation.org/**
    Sanskrit - The Maharaja Sayajirao University of Baroda
28. **www.msubaroda.ac.in/sanskrit/** Sanskrit college :: Home
29. **www.sanskritcollege.co.in/**
    Sree Sankara University of Sanskrit

30. **www.ssus.ac.in/**
Sanskrit Pradipika >> - tutorial site where we study and get gathered knowledge.
31. **www.sanskrit-lamp.org/** Sanskrit Texts and Stotras
32. **sanskrit.safire.com/**
Learn Sanskrit through Self Study: Introduction to the Lessons
33. **www.acharya,gen.in**
Shree Somnath Sanskrits University's site is helpful for Sanskrit educator.
34. **shreesomnathsanskrituniversity.info/**
Shri Jagannath Sanskrit Vishvavidyalaya's site also helpful for Sanskrit educator.
35. **www.sjsv.nic.in/**
Sanskrit Fonts, Sanskrit Texts, Typography, etc. was given following site
36. **www.sanskritweb.net/**
English to Sanskrit dictionary translation online given the site of following
37. **dictionary.tamilcube.com**
sampurnanand Sanskrit university's site is also help Student and Scholar.
38. **ssw.up.nic.in/**
Easy Sanskrit Online Course © Chinmaya International Foundation
39. **easysanskrit.chinfo.org/**
Department of Sanskrit Studies
40. **sanskrit.uohyd.ernet.in/**
audio by language Sanskrit help the listener of Sanskrit lover.
41. **www,geetganga.org**
Sanskrit Language Program AIIS LANGUAGES PROGRAM
42. **www.aiislanguageprograms.org/lp/sanskrit**
Virtual keyboard in Sanskrit ™ (संस्कृतम्) - Change Language Or
43. **gate2home.com/Sanskrit-Keyboard**
THE MADRAS SANSKRIT COLLEGE
44. **madrassanskritcollege.com/**
Sanskrit 2003 - Omkarananda Ashram Himalayas
45. **www.omkarananda-ashram.org/Sanskrit/itranslator2003.htm**
Sanskrit - Shri Chitrapur Math
46. **www.chitrapurmath.net/sanskrit/sanskrit. asp**
JAHNAVI SANSKRIT E-JOURNAL-We, the children of great Indian ...
47. **www.jahnavisanskritejournal.com/**
Sanskrit » University of Mysore help by distributing many knowledge through site.

48. **www.uni-mysore.ac.in/sanskrit/**
Banaras Hindu University, Sanskrit Vidya Dharma Vijnan Sankaya.
This is the main Sanskrit site belong many years.
49. **www.bhu.ac.in/svdv/**
Samskruta Mouktikaani. This is a blogspot related with Sanskrit language.
50. **sanskritpearls.blogspot.com/**
Kavikulguru Kalidas Sanskrit Univeristy also working in website how to reach remote village.
51. **www.sanskrituni.net/**
52. **www,cfilt.iitb.ac.in/wordnet/webswn/english_version.php** This is known wordnet English version.
53. **www.auroville.org**
Raj asthan Sanskrit University also work for betterment this language education.
54. **www.jrrsanskrituniversity.ac.in/**
Sanskrit alphabet, pronunciation and language shown here in practical way.
55. **www.omniglot.com/writing/sanskrit.htm**
Chowkhamba Sanskrit series is a online market where we buy books related with Sanskrit.
56. **www.chowkhambasanskritseries.com/** Sanskrit. The Importance of Sanskrit to Hinduism -
57. **www.sanskrit.org/www/Sanskrit/sanskrit.htm**
Department of Sanskrit Education, ‘SHIKSHA SANKUL[1],
58. **rajsanskrit.nic.in/**
Sanskrit Dictionary
59. **www.sanskritdictionary.com/**
Reading the Vedic Literature in Sanskrit
60. **isl.mum.edu/vedicreserve/**
Sanskrit - St. Stephen's College
61. **www.ststephens.edu/academics/courses/sanskrit.htm**
Patanjalayogasutra-s (Patanjali Yoga Sutras) - Sanskrit & Sanscrito
62. **www.sanskrit-sanscrito.com.ar/en/patanjali-yoga-sutras/629**
Sanskrit - Digital Library of India
63. **www.dli.ernet.in/cgi-bin/advsearch_db_noregex.cgi?...O...Sanskrit**
Sanskrit. The Importance of Sanskrit to Hinduism -
64. **www.sanskrit.org/www/Sanskrit/sanskrit.htm**
Shri Lal Bahadur Shastri Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha
65. **www.slbsrsv.ac.in/home.asp**
Mumbadevi Sanskrit Mahavidyalaya -

66. **www.bhavans.info/sanskrit/institute.asp** GLEANINGS FROM
    SANSKRIT LITERATURE
67. **prramamurthy1931.blogspot.com/**
    NASA on Sanskrit & Artificial Intelligence by Rick Briggs
68. **www.vedicsciences.net/articles/sanskrit-nasa.html**
    Sanskrit - Auroville is the site to express the society language.
69. **www.auroville.org ṃ Society ṃ Languages** Sanskrit - Hindupedia, the
    Hindu Encyclopedia
70. **www.hindupedia.com/en/Sanskrit**
    Valuable Resources - Sanskrit: The Mother of All Languages
71. **www.thevedicfoundation.org/**
    Samskrita Bharati India Ṁ Revive a Language in this site.
72. **samskritabharati.in/**
    Gaudiya Grantha Mandira :: Sanskrit Text Repository
73. **ignca.nic.in/sanskrit.htm**
    Sanskrit Retreat Intensive - eServices ofAmritapuri.org
74. **e.amritapuri.org/sri/** Sanskritworld - Home
75. **www.sanskritworld.in/**
    Welcome To Sanskrit Jobs.In this site shown the job related with Sansrit.
76. **www.sanskritjobs.com/**
    Sanskrit Online Tools - Be in touch with this divine language
77. **greenmesg.org/sanskrit_online_tools,php**
    Sanskrit Central Ṁ Sanskrit Aggregator, Sanskrit Videos, Sanskrit.
78. **sanskritcentral.com/**
    Deccan College » Departmentč Sanskrit and Lexicography
79. **deccancollegepune.ac.in/deptāsanskrit.asp**
    News on air present News in Script Format. Sanskrit Bulletin Script
80. **www.newsonair.nic.in/Text-nsd-Bulletins-schedule.asp**
    Sanskrit book - Textbooks Online
81. **www.textbooksonline.tn.nic.in/Books/StdlO/StdlO-Sanskrit.pdf**
    Practical Sanskrit
82. **blog.practicalsanskrit.com/**
    Welcome - samskrutam.com Ṁ Sanskrit Ṁ Complete website on Sanskrit related matter.
83. **www.samskrutam.com/**
    Hindu Wisdom - Sanskrit
84. **www.hinduwisdom.info/Sanskrit.htm** Sanskrit Dictionary Online
    Sanskrit word meaning..
85. **andhrabharati.com/dictionary/sanskrit/index.php**
    Sanskrit Literature Ṁ Bringing Sanskrit literature to a wider global.
86. **venetiaansell.wordpress.com/**
    The Sanskrit Classics, Publisher

87. www.sanskritclassics.com/
Speak Sanskrit
88. www.speaksanskrit.org/
Somaiya Vidyavihar M K J Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham
89. www.somaiya.edu/vidyavihar/kjsbsp
Darshanam Sanskrit Mahavidyalaya Ṁ Shree Swaminarayan Gurukul...
90. www.swaminarayangurukul.org/darshanam.html
Sanskrit Numbers From 41 to 60 Ṁ Learn Sanskrit Online
91. learnsanskritonline.com
92. sanskritessays.blogspot.com/2012/08/sanskrit-essay-on-diwalLhtml
Sanskrit - International Sri Sathya Sai Organization
93. www.sathyasai.org/songs/sheetmusic/sanskrit.htm
Sanskrit - Wikibooks, open books for an open world
94. en.wikibooks.org/wiki/Sanskrit
Sudharma
95. sudharma.epapertoday.com/ SANSKRIT.US
96. www.sanskrit.us/
Shri Shankaracharya Sanskrit Mahavidyalaya-.
97. www.bvbdelhi.org/sanskrit/school.html Sanskrit Dictionary - Srimad Bhagavatam
98. www.srimadbhagavatam.org/downloads/Sanskrit Dictionary.html
Sanskrit, Kundalini Meditation, Tantra, Yoga, Mnemonic Sanskrit
99. www.vagyoga.co.in/
Sanskrit Sandhi Splitter - TDIL
100. tdil-dc.in/san/sandhiāsplitter/indexādit.html
INDOLOGY: virtual e-text archive
101. indology.info/etexts/
Sanskrit Studio Ṁ Learn Sanskrit Grammar; Usage, Syntax, Examples!
102. sanskritstudio.wordpress.com/
Indus writing: Sanskrit or Dravidian? - Harappa
103. www.harappa.com/script/parpola6.html Kavikulaguru Kalidas Sanskrit University
104. kksanskrituni.digitaluniversity.ac/ Sanskrit Libraries
105. www.sanskritlibraries.nic.in/
India Political Map in Sanskrit, Map of India in Sanskrit - Maps of India
106. www.mapsofindia.com/india-political-map-sanskrit.html
Vivekananda Sanskrit Course - Sri Ramakrishna Math
107. www.chennaimath.org/ Learn Sanskrit - Vedamu.org
108. www.vedamu.org/LearnSanskrit.aspx Eklavya Sanskrit Academy..... Ahmedabad
109. eklavyasanskritacademy.org
Sanskrit - Maharshi Dayanand University, Rohtak

110. **www.mdurohtak.ac.in/info/acad_fac_humani_sanskrit.htm**
     Sanskrit Days - LanguageReef
111. **www.languagereef.com/flashcards. php? lang=SANSKRIT&voca**
     blistKameshwar Singh Darbhanga Sanskrit University
112. **www.ksdsu.edu.in/**
     Sanskrit M Vishwa Hindu Parishad Ṁ Official Website
113. **vhp.org .VHP at a Glance ṃ Organizational** Sanskrit Grammar -
     Warnemyr
114. **www.warnemyr.com/skrgram/**
     Department of Sanskrit- Completed 50 Golden Years
115. **sanskritbhavan.blogspot.com/**
     Sree Sankaracharya University of Sanskrit - Government of Kerala
116. **kerala.gov.in/index.php?option= com_content& view=article...**
     Sanskrit M Daulat Ram College
117. **www.daulatramcollege.in. Academics . Department Profile** Welcome
     to the Sampurnanand Sanskrit Vishwavidyalaya ....
118. **www.ssvv.ac.in/**
     Sanskrit Daily Newspaper presentations Ṁ SlideShare
119. **www.slideshare.net/Sanskrit Daily Newspaper** Language of the
     Inscriptions - Sanskrit and Dravidiian ...
120. **asi.nic.in ... Epigraphical Studies ṃ Sanskrit & Dravidian** Sanskrit
     Studies Links and Information - Blogger
121. **sanskritlinks.blogspot.com/**
     Welcome to NAS College
122. **www.nascollege.org/**
     Relationship Between Tamil and Sanskrit.
123. **www.ifpindia.org**
     Monier Williams Sanskrit-English Dictionary
124. **monierwilliams.com/** Sanskrit basics
125. **www.sanskritbasics.com/** Non-Formal Sanskrit Education -
126. **www.dsm.sgvp.org/content/**non-formal-sanskrit-education ind.senz:
     OCR and digitization software for Hindi and Sanskrit
127. **www.indsenz.com/** Sanskrit - Herb Information
128. **www.himalayahealthcare.com/herbfinder/sanskrit.html**
     Sanskrit Studies Links and Information - Blogger
129. **sanskritlinks.blogspot.com/**
     Sree Sankaracharya University of Sanskrit
130. **www.ssusonline.org/**
     Learn Sanskrit - Anudinam.org
131. **anudinam.org/tag/learn-sanskrit/**
     Sanskrit - cfc Veda - Wikidot

132. veda.wikidot.com/sanskrit
Sanskrit Ṁ Krishna.com
133. www.krishna.com. Sanskrit
I Learn Sanskrit Learn Sanskrit
135. 134.learnsanskrit.wordpress.com/about/
Russian - Sanskrit verbs borissoff
136. borissoff.wordpress.com/2012/ll/18/russian-sanskrit-verbs-3/
Sanskrit Sanskrit Institute
137. sanskritinstitute.wordpress.com/sanskrit/
SATYAM BRUYAT - Justice Katju : Sanskrit As A Language Of Science
138. justicekatju.blogspot.com/2012/02/sanskrit-as-language-of-science.html
IshayaSanskit - Dedicated to Learning Sanskrit
139. www.ishayasanskrit,com/
Creative Writing - Sanskrit Ṁ The Grove School Magazine
140. thegroveschoolmagazine.com/creative-writing-sanskrit/
Learn Sanskrit Month 1 — Self-Help Motivation Ṁ Spiritualism ...
141. agniveer.com ṃ Sanskrit
Sanskrit - SikhiWiki, free Sikh encyclopedia.
142. www.sikhiwiki.org/index.php/Sanskrit Sanskrit Sounds
143. www.sanskritsounds.com/about-sanskrit/46/index.html
Amarsar Sanskrit Pocket Dictionary
144. krishnastore.com. Books ṃ Learning Sanskrit
Sanskrit As A Language Of Science | MarkandeyKatju - Outlook
145. www.outlookindia.com/article.aspx?262393 Sanskrit and Hindi Alphabets - Rahul Vats
146. rahulvats.info/blogs/blog3.php/sanskrit-alphabets Easy Sanskrit Lessons | HitXP by Gurudev
147. www.hitxp.com/articles/sanskrit-lessons/
Kairali Yoga Retreat | Sanskrit Mantras | Yoga Sanskrit | Vedanta
148. www.kairaliyoga.com/sanskrit.aspx Sanskrit: latest news, information, pictures, articles
149. postjagran.com/search/sanskrit
Sanskrit subhashitas with english meaning - SlideShare
150. www.slideshare.net/dokka/sanskrit-subhashitas-with-english-meaning
Sanskrit
151. colfa,utsa.edu/drinka/pie/langāsanskrithtm
Look who's talking in Sanskrit! - The Hindu
152. www.hindu.com/mp/2011/06/30/stories/2011063051230700.htm
Sanskrit- Mother of European Languages says Prof Dean Brown ...

153. **mutiny.wordpress.com**
Sanskrit language products
154. **www.worldlanguage.com/Languages/Sanskrit.htm** Sanskrit with Jo Brill - Yoga for Awareness with Jo Brill
155. **www.yogaforawareness.org/sanskrit.htm**
SANSKRIT - Christus Rex
156. **www.christusrex.org/wwwl/pater/JPN-sanskrit.html**
Sangatham |
157. **www.sangatham.com/**
18 Mind-Blowing facts about Sanskrit - Top 10 Lists India
158. **www.boydom.com**/2013/09/15/18-mind-blowing-facts-about-sanskrit/
REPORTING OF SANSKRIT AS SECOND LANGUAGE - Bhavanajagat
159. **bhavanajagat.com**/.../reporting-of-sanskrit-as-second-language-census-o
Words and what not: *#Sanskrit,* sources and scripts
160. **ultimategerardm.blogspot.com/2012/03/sanskrit-sources-and-scripts.**
108 Sanskrit Flash Cards/ with CD at Vedanta Press and Catalog
161. **www.vedanta.com/store/product4.html**
Sanskrit to English Translation Services - winsome translatorspvt.ltd.
162. **www.documenttranslation.asia/sanskrit-to-english-translation services-90...**
Sanskrit Not Hindu Language Nor Rig Veda Ṁ Ramani's blog
163. **ramanan50.wordpress.com/..** ./sanskrit-not-hindu-language-nor-rig-veda/
Learn Sanskrit with fun
164. **sanskritaprasruti.wordpress.com**/2012/01/31/learn-sanskrit-with-fun/
Sanskrit language Course, Sanskrit Language, Learn Sanskrit in India
165. **www.indovacations.net/english/learn-sanskrit.htm** Lesson 9: Letters not from Sanskrit - KrsnaKirtana Songs
166. **kksongs.org** ṃ Languages and Pronunciation A Short History of Sanskrit Deskarati
167. **deskarati.com**/2012/01/30/a-short-history-of-sanskrit/ Sanskrit
168. **www.vagyoga.com/en/sanskrit.htm**
27 Beautiful Sanskrit Words M Yoga University
169. **yogauniversityl08.com/learn-with-us/1875-2/** Sanskrit Literature - Indianetzone
170. **www.indianetzone.com. Reference ṃ Indian Literature** Mandukya Upanishad - An ancient Sanskrit text on the nature of ...
171. **www.holybooks.com/mandukya-upanishad-an-ancient-sanskrit-text-on-t...**
Sanskrit Subhashithas
172. **subhashithas.blogspot.com/**
Sanskrit:: Regional Languages :: Bright Institute

173. www.brightinstitute.in/Courses/regionalş20languages/sanskrit.html
The Bible in Sanskrit - World Scriptures
174. www.worldscriptures.org/pages/sanskrit.html
A History of Sanskrit Literature - Page 14 - Google Books Result
175. books.google.co.in/books?isbn=8120811003
HUNDREDS LEARN SANSKRIT - Vaishnava Community Aggregate ...
176. vaishnava.me/iskcon-organization/vedic.../hundreds-learn-sanskrit/
Sanskrit | uttiSThabhArata
177. uttishthabharata.wordpress.com/tag/sanskrit/ Refernces to Sanskrit Texts and Scriptures
178. www.miraura.org/lit/skgl-refs.html Sanskrit - English glossary Ṁ Dharmayoga's Weblog
179. dharmayoga.wordpress.com/sanskrit-english-glossary/ Sanskrit Digest, Vol 42, Issue 16 - Mail-archive.com
180. https://www.mail-archive.eom/sanskrit@cs.utah.edu/msg00696.html
Sanskrit-institutes
181. sanskrit-institutes.mapunity.org/ Sanskrit alphabet . vitalcoaching.com
182. vitalcoaching.com/spirit/sanskrit/sanskritāalphabet.htm Hindu Baby Names, Sanskrit boy name of Lord Shiva - Shaivam.org
183. www.shaivam.org. Baby Names
Sanskrit Dictionary - My Free website on 20m Free Web Space
184. sanskritdict.20m.com/sanskrit.htm
dblp: Sanskrit Computational Linguistics 2007/2008
185. www.informatik.uni-trier.de/Sley/db/conf/sanskrit/sanskrit2008.html
Ancient Sanskrit Online: English Meaning Index
186. www.utexas.edu/coIa/centers/lrc/eieol/vedol-EI-X.html
Super Basic Positive and Negative Prefixes Ṁ Easy Sanskrit
187. easysanskrit.wordpress.com/.../super-basic-positive-and-negative-prefixe...
188. www.Slokas.net/.../www-song-pk-mp3-shrimad-bhagwat-geeta-sanskrit-s.A Practical - Sanskrit Documents free ebook download from .
189. excelhonour.com/read/a-practical-sanskrit-documents-304621/ Sanskrit M J.S. Bangs
190. jsbangs.com/tag/sanskrit/
Digital Corpus of Sanskrit (DCS) - Online Sanskrit dictionary and ...
191. kjc-fs-cluster.kjc.uni-
192. heidelberg.de/dcs/index.php?contents ==dictionary Online Sanskrit Dictionary - Future Home of

193. **www.alkhemy.com/sanskrit/dict/**
Almost Sanskrit taj font
194. **www.fonts2u.com/almost-sanskrit-taj.font**
American Sanskrit Institute Introduction to Sanskrit
195. **cart.americansanskrit.com/mm5/merchant. mvc?. ..amsanskrit...**
Sanskrit Std 8 - Free PDF downloads - eBookily
196. **ebookily.org/pdf/sanskrit-std-8** Discover Sanskrit - Luc Devroye - Devroye.org
197. **;luc.devroye.org/fonts-50848.html**
SANSKRIT NET LOKA: Sanskrit Manuscripts: Pañcarakśa
198. **sanskritnetloka,blogspot.com/2013/.../sanskrit-manuscripts-pancaraksa.ht**
Sanskrit - Rediff Pages
199. **pages.rediff.com/sanskrit/52791** Sanskrit Glossary - Yoga Journal
200. **www.yogajournal.com/lifestyle/159/?page==2**
OLAC resources in and about the Sanskrit language
201. **www.language-archives.org/language/san** Sanskrit Info
202. **sanskritinfo.blogspot.com/**
INDO EUROPEAN DICTIONARY (SANSKRIT - Latvian, Lithuanian...
203. **indoeuropeandictionaryyb.blogspot.com/** Sanskrit Toolbar Download
204. **sanskrit.ourtoolbar.com/**
Sanskrit download, free Sanskrit on software download - downv.com
205. **sanskrit.downv.com/Windows-software-download/sanskrit** Indo-Aryan: Sanskrit - Open Directory Project
206. **www.dmoz.org/Science/Social_Sciences/Linguistics/.../Sanskrit/**
Sanskrit: definition of Sanskrit and synonyms of Sanskrit (English)
207. **dictionary.sensagent.com/Sanskrit/en-en/** Sanskrit - School of Computer Science
208. **www.cs.mcgill.ca/Swest/wikispeedia/wpcd/wp/s/Sanskrit.htm**
Sanskrit Keyboard
209. **sanskrit-keyboard.smartcode.com/**
210. **sanskrit.sty - JLC**
211. **www-jlc.kek.jp/subg/ir/study/latex/latex2html-2002-2-**
I/.../Sanskrit, sty
Sanskrit Hindi - Free eBooks download - Ebook Browse
212. **ebookbrowsee.net/sa/sanskrit-hindi** Sanskrit, Buddhist Literature in - Encyclopedia.com
213. **www.encyclopedia.com ...** Encyclopedia of Buddhism
Sanskrit: Wikis (The Full Wiki)
214. **www.thefullwiki.org/Sanskrit**
Sanskrit - Tag Story Index - USATODAY.com

215. **content.usatoday.com/community/tags/topic.aspx?req=tag...Sanskrit**
Hitchhiker's Guide to the Galaxy on Sanskrit

216. **hitchhikersgui.de/Sanskrit**
Sanskrit tattoos experience Malik Ohanlon - Home

217. **sanskrittattoosl32.weebly.com/**
Any how we can access any type of search through internet .Today all type of conversation held in web. Any message which is essential for study this language are used in web. Our national technology are involved to used and study for doing any fruitful for this language.

Software/font by which we can write in Sanskrit (devnagari):

Baraha - Indian Language **Software** (The Official Web Site) - Typing ...
www.baraha.com/

Lipikār Sanskrit Typing **Software** Frequently Asked Questions

SCiRound Regular
Akshar Normal
Shangrila Hybrid NORMAL
Samarkan Normal TrueType
Preeti Normal
Chandra Head Regular
Ranjana Lipi Regular
Agra Normal
Mangal family font
Chandas.ttf
Uttara.ttf
Suryodaya Regular
Kruti Dev 732
Normal
Raghindi
Chandas
RV Jana Marathi
Gargi

www.lipikaar.com/help/Sanskrit/lipikaar-Sanskrit-typing-software-faq

It is clear from this topic discussion that we have to used technology as Internet in our language study also. Be a informar I can say that sitting in home it is possible to write a note on any field of Sanskrit. Clicking mouse on mouse pad we can access everything. Getting this friendly help why should you not use and share our experience through this media. What we learn today we can upload our valuable experiences in this media.

(This is a Google search result which is helpful those Scholar who are engage to do innovative something.lt also help as a directory of brunch website related to Sanskrit Teaching -Learning process.)

संस्कृते भाषार्णं शास्त्रसम्मतम्

देवनाथ पाल

भाष्यते अनयेति भाषा। वस्तुतः मनुष्याणां संकल्पविकल्पात्मकेषु मनःसूद्भूतानां चिन्तानां प्रकाशनाय प्रयोजनं भवति कस्यचिदालम्बनस्य तदालम्बनमेव भाषा।

यदा द्वे भाषे राजनैतिकसांस्कृतिकवाणिज्यिककारणकलापवशात् मिथः मिलिते भवतस्तदा एकभाषाश्रयिणः जनाः स्वभाषौत्कर्षसम्पादनाय अपरभाषीयशब्दाद्युपादनानि स्वीकुर्वन्ति। गृहीतानि तानि चोपादानानि कालान्तरे व्यवहारबाहुल्यात् प्रसिद्धिमभ्याप्नुवन्ति। प्रक्रियेयं भाषाविज्ञानपरिवारे भाषार्णमित्युच्यते।

तच्च भाषार्णं मिश्राविमिश्रभेदेन द्विविधम्। शब्दाद्युपादनानि यदांशिकतया गृह्यन्ते कस्याञ्चित् भाषायां तदा तद्दृणं मिश्रमित्युच्यते। यदा तान्येवोपादानानि समानुपूर्वीतया गृह्यन्ते कस्याञ्चित् भाषायां तदा तद्दृणमविमिश्रमिश्रमित्युच्यते।

नन्वें स्वीकृतभाषार्णभाषा खलु नदीव सदैव प्रवहन्ती सती कालगतं परिवर्तनं स्वीकृत्यापि स्वातन्त्र्यं न विजहाति। एवञ्च या भाषा कालगतं परिवर्तनं स्वीकृत्य युगोपयोगिनो भाषान्तरीयशब्दानादाय तानात्मानुगतान् विधाय गृह्णाति, सैव भाषा विवृद्धिं लभमाना सदैव विराजतेतराम्, तदन्या मृतत्वेन परिगण्यते।

उपर्युक्तेन मानदण्डेनैव यदि अस्माभिः साम्प्रतं संस्कृतभाषायाः भाषात्वं सूक्ष्मेक्षिकया विचार्यते तर्हि काचित् ज्ज्वलन्ती समस्या पुरतो मूर्तिमर्ना भवति।

ननु केयं सा समस्येति चेदत्र वक्तुं शक्यं यदिदानीं संस्कृतभाषायां युगोपयोगिनो भाषान्तरीयशब्दाः प्रत्यक्षतया न गृह्यन्ते किन्तु दत्तनवाभिधास्ते गृह्यन्ते। यथा कम्पयुटारशव्दस्य संगणकमित्यभिधा, एवमन्येषामपि शब्दानामनयैव रीत्या ग्रहणं भवति। अनेन भाषायाः युगोपयोगित्वं व्याहन्यते एव।

अधुना कश्च समाधिरस्याः समस्याया इति चेदत्रेदं वक्तव्यं यत् युगोपयोगिनामार्येतरभाषाप्रसिद्धानां शब्दानामत्र साक्षाद्ग्रहणे समस्या अपगता स्यादिति।

नन्वत्र प्रश्नस्तु स्वाभाविको यत् किमार्येतरभाषाप्रसिद्धशब्द-ग्रहणमार्यभाषायां शास्त्रसम्मतं न वेति।

अत्रेदं समाधानं यदवश्यं शास्त्रसम्मतम्। प्रसङ्गेऽस्मिन् व्याकरणन्यायमीमांसालङ्कारशास्त्राणि एव प्रामाण्यं भजन्ते। वस्तुतः एतेषु शास्त्रेषु तादृशानि नैकानि प्रमाणानि उपलभ्यन्ते, यानि प्रत्यक्षतया परोक्षतया वा भाषान्तरीयशब्दानामस्यां भाषायां प्रयोगार्हत्वं समर्थयन्तीति।

एवमार्येतरभाषाप्रसिद्धशब्दानां प्रयोगार्हत्वं व्याकरणशास्त्रसम्मतमेव। स्वयं पाणिनिरेवार्थे मानम्। वस्तुतस्तेनैव

एतत् प्रथममुपलब्धं यद् जीवितायां कस्याश्चित् भाषायां सर्वे शब्दाः धातुजाः भवितुं नार्हन्ति, किन्तु युगोपयोगिनः शब्दा अपि स्युः, येषां प्रकृतिप्रत्ययद्वारा व्युत्पादनमसम्भवि। तदेव मनसि निधाय तेन व्युत्पत्तिवादिशाकटायनानुगत्यमस्वीकृत्य अर्थवदधातुरप्रत्ययः प्रातिपदिकम् (१/२/४९) इति सूत्रं तेन प्राणायि। वस्तुतोऽव्युत्पन्नां यदृच्छाशब्दानां प्रातिपदिकत्वसम्पादनायैव सूत्रमेतदकारि तेन।

ननु यदृच्छाशब्दानां प्रातिपदिकत्वसम्पादनाय अर्थवदाधातुरप्रत्यः प्रातिपदिकम् (१/२/४९) इति सूत्रं कथं ज्ञापकमिति चेदत्रेदं वक्तव्यं सूत्रोक्तार्थवत्पदेन वृत्तिमत्त्वमेव विबक्षितम्। वृत्तिं वैयाकरणाः जातिगुणक्रियायदृच्छाशब्देषु आमनन्ति।

स्वारसिकी इच्छा यदृच्छा, तया सन्निवेशितः यदृच्छाशब्दः।

यथा डित्थडवित्थशब्दाः तथा कम्प्युटारादयः।

एवमार्येतरभाषाप्रसिद्धशब्दानां प्रयोगार्हत्वं न्यायशास्त्रसम्मतमेव।

नव्यनैयायिकाः आधुनिकसंकेते शक्तिं स्वीकुर्वन्ति।

न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यां विश्वनाथेन उक्तं "नव्यास्तु ईश्वरेच्छा न शक्तिः, किन्त्विच्छैव, तेनाधुनिकसंकेतितेऽपि शक्तिरस्त्येवेत्याहुः" इति। न केवलत्रैव प्रामाण्यमुपलभ्यते।

तथाहि शब्दशक्तिप्रकाशिकायां जगदीशतर्कालङ्कारेणोक्तं "चैत्रादिपदानामिव पारसीकादिशब्दानां सङ्केतवत्त्वाविशेषेऽपि धर्मकर्मण्युपयोगः,...खरादिशब्दास्तु रासभादौ म्लेच्छैरिवार्यैरपि सङ्केतिताः" इति।

एवमार्येतरभाषाप्रसिद्धशब्दानां प्रयोगार्हत्वं मीमांसाशास्त्रसम्मतमपि। प्रसङ्गेऽस्मिन् जैमिनिप्रणीतं "चोदितं तु प्रतीयेताविरोधात् प्रमाणे" (१/३/१०) इति सूत्रमेव प्रमाणम्। चोदितं म्लेच्छैःव्यवहृतं शब्दजातं तु प्रतीयेत वाचकत्वेन स्वीक्रियते। कथम्? प्रमाणेन आर्यव्यवहारेण अविरोधात् विरोधाभावात् इति सूत्रार्थः।

अत्रायं भावो यद् आर्याप्रयुक्तान् शब्दान् यदि म्लेच्छा कस्मिंश्चदर्थे प्रयुञ्जते, तदा विरोधाभावात् म्लेच्छप्रसिद्धार्थोऽपि आर्यैः ग्राह्यः। यथा पुरा म्लेच्छाः पिकनेमतामरसादिशब्दान् कोकिलार्द्धपद्माद्यर्थे प्रयुक्तवन्तः, परन्तु त एव शब्दा आर्यैः कस्मिंश्चदर्थे न प्रयुक्ताः। तस्मात्तत्र विरोधाभावात्तेषां शब्दानां म्लेच्छप्रसिद्धार्थो ग्राह्योऽभूत्।

किञ्चैवं न केवलमार्यशास्त्राण्येव प्रसङ्गेऽस्मिन् प्रामाण्यभाञ्जि, किन्तु पाश्चात्त्यभाषातत्त्वशास्त्रमपि मानम्। तत्रापि कस्याश्चित् भाषायां भाषान्तरप्रसिद्धशब्दानामनुप्रवेशः समर्थितः एव। प्रक्रियेयं भाषाविज्ञानपरिवारे भाषार्णमित्युच्यते।

ननु संस्कृतभाषायां कृतार्णानां शब्दानां सद्भावे किं मानमिति चेदत्रेदं वक्तुं शक्यं यत् प्रसङ्गेऽस्मिन् टि. वारो-महोदय एव मानम्। तेनैव तदीये 'The Sanskrit Language' इत्याख्ये ग्रन्थे 'Loanwords in Sanskrit' इति शीर्षकि अध्याये संस्कृतभाषायां भाषान्तरप्रसिद्धशब्दानामनुप्रवेशविषये सविशदमालोचनमकारि। तन्मते संस्कृतभाषायां तादृशः भूयांसः शब्दाः सन्ति, ये वैदिकसाहित्येषु नोपलभ्यन्ते। तर्हि त एव शब्दाः कुतः आगताः इति पृच्छायां तेनैवोक्तं यत् ते शब्दाः मुखतया मुण्डाभाषापरिवारात्तथा द्राविढपरिवारादगताः।

तदर्थं वारोमहोदयेन नैकेषां शब्दानामेका सूची प्रदत्ता। तत्र मुण्डभाषापरिवारादगताः शब्दाः निम्नोक्ताः....

मुण्डाभाषापरिवारे	संस्कृते	अर्थः
केलुइ	कदली	(Banana)
मइन्तोङ्	मातङ्गः	(Elephant)
लङल्	लाङ्गलः	(Plough)
सेसवि	सर्षपः	(Mustard)

तत्र द्राविढभाषापरिवारादागताः शब्दाः निम्नोक्ताः ......

एडु	एडः	(Sheep)
करिचल	कज्जलः	(Soot)
काक्क	काकः	(Crow)
कानम्	काननः	(Forest)
तामर	तामरसः	(Lotus)
वलइ	वलयः	(Bracelet)
एरूमइ	हेरम्वः	(Buffalo)

किंबहुना टि. पुल्लेलशास्त्रिमतानुसारेण वृहज्जातके वराहमिहिरेण ४० ग्रीकशब्दाः प्रयुक्ताः। यथा होरा, द्रेक्काण इत्यादयः इति शम्।

सहायकग्रन्थसूची

१। गदाधरभट्टाचार्यः १९८४, शक्तिवादः सम्पा-जयकृष्णदासहरिदास-गुप्तौ, वाराणसीः चौखम्वा संस्कृत सीरिज अफिस।

२। जगदीशतर्कालङ्कारः, १९९१, शब्दशक्तिप्रकाशिका, सम्पागुरुचरणदेवशर्मा, कलिकाताः कलिकाताविश्वविद्यालयः।

३। विश्वनाथन्यायपञ्चाननः, १९८९, न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, सम्पा-हरिरामशुक्लः, वाराणसीः चौखम्वा संस्कृत संस्थान।

४। जयन्तभट्टः, १९८२, न्यायमञ्जरी, सम्पा-गौरीनाथशास्त्री, वाराणसीः सम्पूर्णानन्द संस्कृतविश्वविद्यालयः।

५। पार्थसारथिमिश्रः १९८८ शास्त्रदीपिकाः सम्पा-धर्मदत्त-झा. वाराणसीः चौखम्वा संस्कृत संस्थान।

६। आचार्यकुमारिलभट्टः, १९०३, तन्त्रवार्तिकम्, वाराणसीः चौ० सं० बु० डि०।

७। आचार्यकुमारिलभट्टः, १९०३, श्लोकवार्तिकम्, वाराणसी, चौ० सं० बु० डि०।

८। धर्मराजध्वरीन्द्रः १९८४, वेदान्तपरिभाषा, सम्पा-स्वामिगोविन्दसिंहसाधुः, मुम्वइः वेङ्कटेश्वर प्रेस।

९। शान्तरिक्षतः १९२६, तत्त्वसंग्रहः, सम्पा-अज्ञातः...वरोदाः गाइकोयाड ओरियेन्टाल संस्कृत सीरिज।

एतत् प्रथममुपलब्धं यद् जीवितायां कस्याश्चित् भाषायां सर्वे शब्दाः धातुजाः भवितुं नार्हन्ति, किन्तु युगोपयोगिनः शब्दा अपि स्युः, येषां प्रकृतिप्रत्ययद्वारा व्युत्पादनमसम्भवि। तदेव मनसि निधाय तेन व्युत्पत्तिवादिशाकटायनानुगत्यमस्वीकृत्य अर्थवदधातुरप्रत्ययः प्रातिपदिकम् (१/२/४९) इति सूत्रं तेन प्राणायि। वस्तुतोऽव्युत्पन्नां यदृच्छाशब्दानां प्रातिपदिकत्वसम्पादनायैव सूत्रमेतदकारि तेन।

ननु यदृच्छाशब्दानां प्रातिपदिकत्वसम्पादनाय अर्थवदाधातुरप्रत्यः प्रातिपदिकम् (१/२/४९) इति सूत्रं कथं ज्ञापकमिति चेदत्रेदं वक्तव्यं सूत्रोक्तार्थवत्पदेन वृत्तिमत्त्वमेव विबक्षितम्। वृत्तिं वैयाकरणाः जातिगुणक्रियायदृच्छाशब्देषु आमनन्ति।

स्वारसिकी इच्छा यदृच्छा, तया सन्निवेशितः यदृच्छाशब्दः।

यथा डित्थडवित्थशब्दाः तथा कम्प्युटारादयः।

एवमार्येतरभाषाप्रसिद्धशब्दानां प्रयोगार्हत्वं न्यायशास्त्रसम्मतमेव।

नव्यनैयायिकाः आधुनिकसंकेते शक्तिं स्वीकुर्वन्ति।

न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यां विश्वनाथेन उक्तं "नव्यास्तु ईश्वरेच्छा न शक्तिः, किन्त्विच्छैव, तेनाधुनिकसंकेतितेऽपि शक्तिरस्त्येवेत्याहुः" इति। न केवलत्रैव प्रामाण्यमुपलभ्यते।

तथाहि शब्दशक्तिप्रकाशिकायां जगदीशतर्कालङ्कारेणोक्तं "चैत्रादिपदानामिव पारसीकादिशब्दानां सङ्केतवत्त्वाविशेषेऽपि धर्मकर्मण्युपयोगः,...खरादिशब्दास्तु रासभादौ म्लेच्छैरिवार्यैरपि सङ्केतिताः" इति।

एवमार्येतरभाषाप्रसिद्धशब्दानां प्रयोगार्हत्वं मीमांसाशास्त्रसम्मतमपि। प्रसङ्गेऽस्मिन् जैमिनिप्रणीतं "चोदितं तु प्रतीयेताविरोधात् प्रमाणे" (१/३/१०) इति सूत्रमेव प्रमाणम्। चोदितं म्लेच्छैःव्यवहृतं शब्दजातं तु प्रतीयेत वाचकत्वेन स्वीक्रियते। कथम्? प्रमाणेन आर्यव्यवहारेण अविरोधात् विरोधाभावात् इति सूत्रार्थः।

अत्रायं भावो यद् आर्याप्रयुक्तान् शब्दान् यदि म्लेच्छा कस्मिंश्चदर्थे प्रयुञ्जते, तदा विरोधाभावात् म्लेच्छप्रसिद्धार्थोऽपि आर्यैः ग्राह्यः। यथा पुरा म्लेच्छाः पिकनेमतामरसादिशब्दान् कोकिलार्द्धपद्माद्यर्थे प्रयुक्तवन्तः, परन्तु त एव शब्दा आर्यैः कस्मिंश्चदर्थे न प्रयुक्ताः। तस्मात्तत्र विरोधाभावात्तेषां शब्दानां म्लेच्छप्रसिद्धार्थो ग्राह्योऽभूत्।

किञ्चैवं न केवलमार्यशास्त्राण्येव प्रसङ्गेऽस्मिन् प्रामाण्यभाञ्जि, किन्तु पाश्चात्त्यभाषातत्त्वशास्त्रमपि मानम्। तत्रापि कस्याश्चित् भाषायां भाषान्तरप्रसिद्धशब्दानामनुप्रवेशः समर्थितः एव। प्रक्रियेयं भाषाविज्ञानपरिवारे भाषार्णमित्युच्यते।

ननु संस्कृतभाषायां कृतार्णानां शब्दानां सद्भावे किं मानमिति चेदत्रेदं वक्तुं शक्यं यत् प्रसङ्गेऽस्मिन् टि. वारो-महोदय एव मानम्। तेनैव तदीये 'The Sanskrit Language' इत्याख्ये ग्रन्थे 'Loanwords in Sanskrit' इति शीर्षके अध्याये संस्कृतभाषायां भाषान्तरप्रसिद्धशब्दानामनुप्रवेशविषये सविशदमालोचनमकारि। तन्मते संस्कृतभाषायां तादृशः भूयांसः शब्दाः सन्ति, ये वैदिकसाहित्येषु नोपलभ्यन्ते। तर्हि त एव शब्दाः कुतः आगताः इति पृच्छायां तेनैवोक्तं यत् ते शब्दाः मुखतया मुण्डाभाषापरिवारात्तथा द्राविढपरिवारादगताः।

तदर्थं वारोमहोदयेन नैकेषां शब्दानामेका सूची प्रदत्ता। तत्र मुण्डभाषापरिवारादगताः शब्दाः निम्नोक्ताः....

मुण्डाभाषापरिवारे	संस्कृते	अर्थः
केलुइ	कदली	(Banana)
मइन्तोङ्	मातङ्गः	(Elephant)
लङ्ल्	लाङ्गलः	(Plough)
सेसवि	सर्षपः	(Mustard)

तत्र द्राविढभाषापरिवारादागताः शब्दाः निम्नोक्ताः ......

एडु	एडः	(Sheep)
करिचल	कज्जलः	(Soot)
काक्क	काकः	(Crow)
कानम्	काननः	(Forest)
तामर	तामरसः	(Lotus)
वलइ	वलयः	(Bracelet)
एरूमइ	हेरम्वः	(Buffalo)

किंबहुना टि. पुल्लेलशास्त्रिमतानुसारेण वृहज्जातके वराहमिहिरेण ४० ग्रीकशब्दाः प्रयुक्ताः। यथा होरा, द्रेक्काण इत्यादयः इति शम्।

सहायकग्रन्थसूची

१। गदाधरभट्टाचार्यः १९८४, शक्तिवादः सम्पा-जयकृष्णदासहरिदास-गुप्तौ, वाराणसीः चौखम्बा संस्कृत सीरिज अफिस।
२। जगदीशतर्कालङ्कारः, १९९१, शब्दशक्तिप्रकाशिका, सम्पागुरुचरणदेवशर्मा, कलिकाताः कलिकाताविश्वविद्यालयः।
३। विश्वनाथन्यायपञ्चाननः, १९८९, न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, सम्पा-हरिरामशुक्लः, वाराणसीः चौखम्वा संस्कृत संस्थान।
४। जयन्तभट्टः, १९८२, न्यायमञ्जरी, सम्पा-गौरीनाथशास्त्री, वाराणसीः सम्पूर्णानन्द संस्कृतविश्वविद्यालयः।
५। पार्थसारथिमिश्रः १९८८ शास्त्रदीपिकाः सम्पा-धर्मदत्त-झा. वाराणसीः चौखम्वा संस्कृत संस्थान।
६। आचार्यकुमारिलभट्टः, १९०३, तन्त्रवार्तिकम्, वाराणसीः चौ० सं० बु० डि०।
७। आचार्यकुमारिलभट्टः, १९०३, श्लोकवार्तिकम्, वाराणसी, चौ० सं० बु० डि०।
८। धर्मराजध्वरीन्द्रः १९८४, वेदान्तपरिभाषा, सम्पा-स्वामिगोविन्दसिंहसाधुः, मुम्वइः वेङ्कटेश्वर प्रेस।
९। शान्तरिक्षतः १९२६, तत्त्वसंग्रहः, सम्पा-अज्ञातः...वरोदाः गाइकोयाड ओरियेन्टाल संस्कृत सीरिज।

सम्पा-भार्गवशास्त्री, देहलीः चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

१०। पतञ्जलिः, १९९१, व्याकरणमहाभाष्यम्, सम्पा-रघुनाथशर्मा, वाराणसीः सम्पूर्णानन्द-संस्कृतविश्वविद्यालयः।

११। भर्तृहरिः २००६, वाक्यपदीयम्, सम्पा-बालकृष्णपञ्चोलिः वाराणसीः काशीसंस्कृतग्रन्थमाला।

१२। कौण्डभट्टः १९६९, वैयाकरणभूषणसारः, सम्पा-जयशङ्करलालत्रिपाठी, वाराणसीः कृष्णदास

१३। नागेशभट्टः, वि० सं० २०६१, परमलघुमञ्जूषा,

अकादामी।

१४। मुकुलभट्टः, १९७७, अभिधावृत्तमातृका, सम्पा-रेवाप्रसादद्विवेदी, वाराणसीः चौखम्वा विद्याभवन।

१५। आचार्यजयदेवः, १९५०, चन्द्रालोकः सम्पा-अज्ञातः...वाराणसीः चौ० सं० आ०।

१६। आनन्दवर्धनाचार्यः, १९८३, ध्वन्यालोकः (सलोचनः), सम्पा-रामसागर-त्रिपाठी, देहलीः मोतिलाल-वनारसी-दास।

१७। मम्मटाचार्यः, १९४९, काव्यप्रकाशः सम्पा-वामनझलकीकारः पूनाः-भान्डार्कार प्राच्य शोध संस्थान।

१८। मम्मटाचार्यः १९३४, शब्दव्यापारविचारः, सम्पा.-रेवाप्रसादद्विवेदी, वाराणसीः चौखम्भा विद्याभवन।

१९। महिमभट्टः २००५, व्यक्तिविवेकः, सम्पा-ब्रह्मानन्द-त्रिपाठी, वाराणसीः चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।

२०। विश्वनाथकविराज, वि० सं० २०६८, साहित्यदर्पणः, सम्पा-आचार्यकृष्णमोहनशास्त्री, वाराणसीः चौखम्भा संस्कृत संस्थान।

२१। पंण्डितराजजगन्नाथः, रसगङ्गाधरः।

२२। अप्पयदीक्षितः १८९३ा वृत्तिवार्तिकम्।

२३। हेमचन्द्रः वि०सं० २०५६, काव्यानुशासनम्, सम्पा-रामानन्दशर्मा, वाराणसीः कृष्णदास अकादमी।

२४। ताताचार्य, एन्. एस. रामानुज, २००६, शाव्दबोधमीमांसा, देहलीः राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान।

२५। जड्डीपाल्, विरूपाक्ष. वि. २००२, मीमांसायां काव्याशास्त्रे च शब्दशक्तिः, देहलीः अमरग्रन्थपावलिकेशन्।

२६। शुक्ल, कालिकाप्रसाद, १९७९, वैयाकरणानामन्येषां मतेन शब्दस्वरूपतच्छक्तिविचारः, वाराणसीः सम्पूर्णानन्द-संस्कृतविश्व-विद्यालयः।

२७। मिश्र. राममनोहर, १९८३, भूषणसारपरमलघुमञ्जूषयोः सिद्धान्तानां समीक्षा, वाराणसीः सम्पूर्णानन्द-संस्कृतविश्वविद्यालयः।

२८) द्विवेदी, कपिलदेव, २००८, अर्थविज्ञान और व्याकरण दर्शन, वाराणसीः विश्वविद्यालयप्रकाशन।

২৯। ভট্টাচার্য্য, রবীন্দ্রকুমার, ২০০৯, শব্দার্থতত্ব, কোলকাতা : সদেশ।

৩০। কর, গঙ্গাধর, ২০০৩, শব্দার্থসম্বন্ধসমীক্ষা, কোলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো।

৩১। হালদার, গুরুপদ, ২০০৬, ব্যাকরণদর্শনের ইতিহাস, সম্পা-তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য্য, কোলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো।

३२। Burrow. T. *The Sanskrit language*. Delhi, Motilal Banarasidass.

শুক্লযজুর্বেদের মাধ্যন্দিন শাখার পাঠকৌশল

ডঃ শ্রীবিশ্বরঞ্জন পাণ্ডা

‘গণনাথ-সরস্বতী-রবি-শুক্র-বৃহস্পতিন্।
পঞ্চৈতান্ সংস্মরন্ নিত্যং বেদবাণীং প্রবর্তয়েৎ।।

বেদ আমাদের এই ভারতবর্ষের অতি প্রাচীনতম সাহিত্য। শুধু ভারত বলিলে ভ্রান্তিও হইতে পারে, সেইজন্য বেদ আমাদের পৃথিবীর প্রাচীনতম সাহিত্য বলিলে অসংগত হইবে না। জ্ঞানার্থক বিদ্—ধাতুর উত্তর ঘঞ্ প্রত্যয়যোগে বেদ শব্দটি নিষ্পন্ন হইয়াছে, অর্থাৎ বেদ শব্দের প্রকৃতার্থ জ্ঞান। জ্ঞান যেইহেতু অনন্ত, সেইহেতু বেদও অনন্ত। তৈত্তিরীয়াদি শাস্ত্রে ইহাই বলা হইয়াছে ‘অনন্তা বৈ বেদাঃ’ (৩।১০।১১)। যদিও বেদ মানে জ্ঞান, তবুও যে কোন জ্ঞান বেদ নয়, ঋষিরা তপোবলে যে জ্ঞান লাভ করিয়াছেন সেই জ্ঞানই বেদ। বর্তমানে এই জ্ঞান যেসব গ্রন্থে ধরিয়া রাখা হইয়াছে সেই গ্রন্থগুলিকেই বেদ বলে। এই বেদজ্ঞানই নিজ আত্মার সঙ্গে পরিচয় করাইয়া দেয়। মন্ত্রানুসারে বেদ তিনটি ভাগে বিভক্ত হইয়াছে—পদ্যময়মন্ত্রসমূহকে বলা হইয়াছে ঋক্, গদ্যময় মন্ত্রের নাম যজুঃ এবং যে মন্ত্র সপ্তস্বর সহযোগে সুরবদ্ধ তাহার নাম সাম। গীতিষু সামাখ্যা। উক্ত তিনরকম মন্ত্রছাড়া অথর্বনামে আর এক প্রকার মন্ত্র রহিয়াছে। অথর্বমন্ত্রে পদ্যময় এবং গদ্যময় উভয়ধরণের মন্ত্র দেখিতে পাওয়া যায়। যাহাই হউক অথর্ব নামে এক শ্রেণীর বিদ্বান্‌রা এইগুলিকে বিশেষ চর্চা করিতেন বলিয়া তাহাদের নামানুসারে হইয়াছে অথর্ব। মন্ত্র সেইরকম হউক, মন্ত্রের সংকলনকে সংহিতা বলা হয়। যেমন—ঋক্ মন্ত্রের সংকলনকে ঋক্‌সংহিতা বলা হয়। এইরূপ যজুঃসংহিতা, সামসংহিতা এবং অথর্বসংহিতা। উক্ত চারিপ্রকার সংহিতা অনাদিকাল হইতে শুরু করিয়া গুরুশিষ্য পরম্পরা রূপে মন্ত্র উচ্চারণ এবং পাঠভঙ্গি মা বিভিন্নরূপে হইয়া আসিতেছে। সেই গুরুশিষ্য পরম্পরাকে বজাই রাখিবার জন্য বিভিন্ন শিক্ষাকার এবং বিভিন্ন সূত্রকাররা নিজ নিজ গ্রন্থে নিয়মানুসারে করিয়াছেন। যেমন—যজুর্বেদের যাজ্ঞবল্ক্যশিক্ষা এবং কাত্যায়ন প্রাতিশাখ্য। সেইরূপ সামবেদের নারদীয় শিক্ষা এবং পুষ্পসূত্র। এখন আমি শিরোনামকে স্মরণ রাখিয়া যাজ্ঞবল্ক্য শিক্ষার অনুশাসনে শুক্লযজুর্বেদের মাধ্যন্দিন শাখার পাঠকৌশল সম্বন্ধে কিছু নিয়ম লিপিবদ্ধ করিতেছি—

প্রসঙ্গানুক্রমে অন্যান্যবস্তুরও লিপিবদ্ধ হইয়াছে। স্নানাচমনাদিসমাপনান্তে শুদ্ধবস্ত্রে শুচিস্থানে সুখাসনে উপবেশন পূর্বক বামহস্তের করতল দক্ষিণ জানুর উপর স্থাপনপূর্বক তদুপরি দক্ষিণহস্তের কুর্পর (কনুই) স্থাপন করিয়া সর্বদা হস্ত পিতৃতর্পণ কালে মনুষ্যতীর্থ উচ্চ করিলে পিতৃতীর্থ দিয়া হস্তে গৃহীত জল পিতৃতীর্থ দিয়া শ্রাবিত হয়, এইরূপ হস্ত করিয়া পৃষ্ঠভাগকে কিঞ্চিৎ লক্ষিত সুব্যক্ত সংশ্লিষ্ট অঙ্গুলীর অনুস্বার ও বিসর্গস্থানে অঙ্গুলীমোক্ষণ করা হয়, কিন্তু হস্ত মুষ্টিকাংকৃতি, অত্যন্ত উন্নতহস্ত দেখাইতে নাই, চুলুকাকার, নৌকাকার স্ফুট (প্রসারিত) অঙ্গুলী, দণ্ডাকার এবং স্বস্তিকাকার হস্তে স্বর প্রদর্শন নিষেধ। মুখে উদাত্তা দিস্বর উচ্চারণের সঙ্গে সঙ্গে হস্তেও উদাত্তাদিস্বর প্রদর্শন করিতে হয়। যথা বাণী তথা পানিঃ, রিক্তস্তু পরিবর্জয়েৎ’।। ধনুর্গুণে আরোপিত

শর লক্ষ্যের দিকে গুণ নিক্ষেপ হইলেও শর প্রক্ষেপের পর পুনঃ যেই স্থানে গুণ (ছিলা) রহিয়াছিল ঠিক সেই স্থানেই স্থিত হইয়া থাকে, এইরূপ উদাত্তাদিস্বর প্রদর্শনরত হস্ত উচ্চ নীচ কিংবা তির্যক্ হস্ত হইলেও পুনঃ স্বস্থানে হস্ত চলিয়া আসিবে। এই উদাত্তাদিস্বর প্রাদেশ প্রমাণ স্থানে উত্থান-পতন হইবে। হস্তস্বর রহিত যিনি মন্ত্রপাঠ করেন তাদৃশ হস্তরহিত পাঠের দ্বারা মন্ত্রসাধিত হয় না, যেমন—ব্যঞ্জনরহিত অন্ন ভক্ষণ ঠিক সাধিত হয় না, অর্থাৎ যথাযথ রুচি ভক্ষণ হয় না, ঠিক সেইরূপ বেদপাঠের ফল হইয়া থাকে, ইহা বেদবিদ্‌রা বলিয়া থাকেন। যে বেদপাঠী যথাযথ স্বর, বর্ণ বিবর্জিত তথা হস্তস্বরবিহীন পাঠ করেন, তাঁহারা ঋক্, যজুঃ এবং সামের অযথাযথ পাঠের দ্বারা দগ্ধ হইয়া নীচ যোনিতে গমন করেন। ঋক্‌মন্ত্র, যজুর্মন্ত্র এবং সামমন্ত্র সেই হস্তহীন পাঠ করেন অর্থাৎ সেই দ্বিজ স্বরবিহীন পাঠের দ্বারা অনৃচ অর্থাৎ মন্ত্রবিহীন হন, যাবৎ কাল পর্যন্ত স্বরসংযুক্ত পাঠ জানেন না কিম্বা আয়ত্ব করেন না, তাবৎ কাল পর্যন্ত সেই মন্ত্র মন্ত্রই হয় না কেন না স্বরহীন মন্ত্রের মন্ত্রত্ব হয় না, অতএব মন্ত্রতা লাভের জন্য স্বরযুক্ত পাঠ আবশ্যক, যজ্ঞাদি কর্মের জন্য মন্ত্রার্থ জানাও অত্যাবশ্যক। বেদ পাঠকালে গুরুর বর্ণোচ্চারণ রূপে উচ্চারণ পূর্বক পাঠ করিতে করিতে অন্য বস্তুর চিন্তা করিতে নাই। মন্ত্রপাঠরম্ভে বেদের প্রত্যেক প্রশ্নানুবাক তথা অধ্যায়াদি আরম্ভে বিসর্গ যুক্ত হরিশব্দ বলিয়া ওঁকার উচ্চারণ করিতে হয়, সেই প্রণব (ওঁকার) হরির সহিত সন্ধি হইবে না, এই প্রণবোচ্চারণ প্লুত অর্থাৎ ত্রিমাত্রিক উদাত্তস্বর বিশিষ্ট হইবে। কিন্তু পাঠাবসানে প্রণবোচ্চারণ ত্রিমাত্রিক হইলেও স্বরিতস্বর বিশিষ্ট হইবে—ইহা ভরদ্বাজ বলিয়াছেন যথা—

"প্রশ্নানুবাক্যদ্যারম্ভে স বিসর্গোচ্চকো হরিঃ।
ন সন্ধিঃ প্রণবে নিত্যং বিরামে স্বরিতো ভবেৎ।।"

উক্ত প্রসঙ্গে ভগবান্ মহর্ষি পাণিনিও 'ওঁ অভ্যাদানে' (৮।২।৮৭) এই সূত্রের দ্বারা বেদারম্ভে প্রণবোচ্চারণ প্লুত বিধান করিয়াছেন, তাই যাজ্ঞবল্ক্য—'প্রণবস্তু প্লুতং কুর্যাদ্ ব্যাহৃতির্মাতৃকাং বিদুঃ' এই বিদান করিয়াছেন।

স্বরনির্ণয়ঃ

ভগবান্ যাজ্ঞবল্ক্য উদাত্তাদিস্বরজ্ঞানের জন্য তাহাদের লক্ষণ, স্থান, বর্ণ, দেবতা, জাতি, গোত্র এবং ছন্দ ইত্যাদি উপদেশ দিয়াছেন স্বকীয় শিক্ষাগ্রন্থে—যেমন, উদাত্তস্বরের শুক্লবর্ণ, অগ্নিদৈবত্য, ব্রাহ্মণজাতি, ভরদ্বাজগোত্র, গায়ত্রীচ্ছন্দ। অনুদাত্তের—লোহিতবর্ণ, সোমদৈবত্য, ক্ষত্রিয়জাতি, গৌতমগোত্র, ত্রিষ্টুপ্ ছন্দ এবং স্বরিতস্বরের—শ্যামবর্ণ, সূর্যদৈবত্য, বৈশ্যজাতি, গার্গ্যগোত্র, জগতীচ্ছন্দ ইত্যাদি......।

সামবেদে কিম্বা গান্ধর্ব গানে যে সপ্তস্বর বিশিষ্টস্বর বর্তমানে—সা = ষড্‌জ, রে = ঋষভ, গা = গান্ধার, ম = মধ্যম, প = পঞ্চম, ধ = ধৈবত এবং নি = নিষাদ। 'গান্ধর্ব'—শব্দের অর্থ শাস্ত্রকাররা বলিয়াছেন—

'গেতি গেয়ং বিদুঃ প্রাজ্ঞা ধেতিকারুপ্রবাদনম্।
বেদি বাদ্যস্য সংজ্ঞেন গান্ধর্বস্য বিরোচনম্।।'

(নারদীয় শিক্ষা-৪/১২)

'গান্ধর্ব' শব্দের প্রথম অক্ষর 'গা'-এর দ্বারা কণ্ঠোত্থিত গান, 'ধ'-এই দ্বিতীয়াক্ষরের দ্বারা মৃদঙ্গাদিবাদ্যযন্ত্র এবং 'ব'—এই তৃতীয়াক্ষরদ্বারা বেণুবীণাদিসূক্ষ্মবাদ্যযন্ত্রকে লক্ষিত করা হইয়াছে। সুতরাং বর্তমান প্রচলিত গানই গান্ধর্বগান বলা যায়। যজুর্বেদে এই সপ্তস্বরকে তিনটি স্বরে ব্যবহৃত করা হয়, তাহা হইতেছে—(১) উদাত্ত (২) অনুদাত্ত (৩) স্বরিতস্বর। এই ত্রৈস্বর্য্যের মধ্যে কিন্তু সপ্তস্বর নিহিত রহিয়াছে—যথা—

‘উচ্চৌ নিষাদ-গান্ধারৌ, নীচৌ ঋষভ-ধৈবতো।
শেষাস্তু স্বরিতা জ্ঞেয়াঃ ষড়্জ মধ্যম-পঞ্চমাঃ।।

অর্থাৎ উদাত্তস্বরে নিষাদ এবং গান্ধারস্বর বর্তমান। অনুদাত্তস্বরে ঋষভ এবং ধৈবতস্বর বিদ্যমান এবং স্বরিতস্বরের অন্তর্গত ষড়্জ-মধ্যম এবং পঞ্চম এই তিনটি স্বর নিহিত আছে।

কোন্ কোন্ স্বর কোন্ কোন্ জীবের স্বর অনুকরণে হয় তাহা বলিয়াছে—

‘ষড়্জং বদতি ময়ূরো গাবো রম্ভন্তি চর্ষভম্।
অজাবিকে তু গান্ধারং ক্রৌঞ্চো বদতি মধ্যমম্।।
পুষ্পসাধারণকালে কোকিলো বক্তি পঞ্চমম্।
অশ্বস্তু ধৈবতং বক্তি নিষাদং বক্তি কুঞ্জরঃ।।

(নারদীয়শিক্ষা—৫/৩-৪)

যেমন ময়ূরের মুখ হইতে উচ্চারিত ষড়্জ স্বর, তাহার অনুকরণে বেদপাঠকালে ষড়্জস্বর উচ্চারণ করিতে হয়। গুরুরা যে হাম্বা রব করিয়া থাকে সেইটি ঋষভ স্বরবিশিষ্ট বলিয়া জানিবে। ছাগ জাতির মুখ হইতে উচ্চারিত গান্ধারস্বর তাহার অনুকরণে বেদপাঠকালে গান্দারস্বর উচ্চারিত হয়। মধ্যমস্বর—ক্রৌঞ্চ পক্ষীর উচ্চারিত স্বর মধ্যমস্বর বুঝিবে। পঞ্চমস্বর কোকিলের বসন্তকালে উচ্চারিতস্বর পঞ্চমস্বরে হয়। হাতীর যে গম্ভীরস্বর তাহা নিষাদ স্বর নামে জানিবে এবং অশ্বের ধমকা দিয়া উচ্চারিত স্বর ধৈবতস্বর, ইহার দ্বারা শিক্ষা হইয়া বেদপাঠীর বেদপাঠকালে সপ্তস্বরের উচ্চারণ করিবে। উদাত্তস্বরে হস্ত উর্ধ্বগামী অর্থাৎ ভ্রূ-সমীপে লইয়া যাইতে হয়। মধ্যম অর্থাৎ প্রচয়স্বর নাসিকার সমীপে লইয়া যাতে হয়, এবং নিচিৎ অর্থাৎ অনুদাত্তস্বরকে তাহার নীচে ষড়ঙ্গুল অর্থাৎ হৃদয়সমীপে আনিবার বিধান রহিয়াছে। যেইস্থানে স্বরিতে জাত্য, অভিনিহিত এবং ক্ষৈপ্রস্বর হয়, সেইস্থানে হৃদ্‌দেশে হস্ত প্রদর্শন করিতে হয়—

“উদাত্তং ভুবি পাতেন মাধ্যন্নাসাগ্রমেব চ।
শেষং ষড়ঙ্গুলং বিদ্যান্নিচিতং তু বিধীয়তে।।
ষড়ঙ্গুলং তু জাতস্য হস্তস্যানুপথস্য চ।
তচ্চতুর্ভাগমাত্রং তু হস্তস্তেনৈব বর্তয়েৎ।।”

উক্ত স্বরিতস্বরের অষ্টধাবিভক্ত ও তাহাদের নাম বলা হইতেছে—১) জাত্য, ২) অভিনিহিত, ৩) ক্ষৈপ্র, ৪) প্রশ্লিষ্ট, ৫) তৈরোব্যঞ্জন, ৬) তৈরোবিরাম, ৭) পাদবৃত্ত, ৮) তাথাভাব্য। পাদবৃতস্বরিতের আবার চতুর্ধা বিভাগ—যাথ-পিপীলিকা, পাকবতী, বৎসানুসংশ্রিতা ও বৎসানুসারিণী। তাথাভাব্য স্বর ঋগ্বেদাদি সংহিতায় উপলব্ধ। কিন্তু মাধ্যন্দিন সংহিতায় উপলব্ধ হয় না। তাই যাজ্ঞবল্ক্য বলিয়াছেন—

মাধ্যন্দিনবিবোধী স্যাত্তাথাভাব্যস্তু যঃ স্মৃতঃ।
স্বরৌনৈবাত্র দৃশ্যেতে ভিন্নোদাত্তানুদাত্তকৌ।।

তাথাভাব্য নামে যে স্বরলক্ষণ দেখান হইল, তাহা মাধ্যন্দিনবিরোধি কেন না—সমস্ত সংহিতায় উদাত্ত এবং অনুদাত্ত ভিন্ন ভিন্ন অক্ষরে একতি দুইটি উদাত্তের মধ্যে অনুদাত্ত অনুপলব্ধ। তাহাই বলয়িাছেন—

'উদাত্তান্নিহিতঃ স্বার্যঃ স্বারোদাত্তৌ ন তৎপরৌ।
স্বরো যশ্চ তথাভূতো জ্ঞেয়ঃ স প্রচয়ঃ সদা।।
উদাত্তানুদাত্তয়োর্যোগে স্বরিতঃ স্বর উচ্যতে।
ঐক্যং তৎপ্রচয়ঃ প্রোক্তঃ সন্ধিরেষ মিথোদ্ভৃতঃ।।

অর্থাৎ উদাত্তের পর যে অনুদাত্ত, তাহা স্বরিত হইয়া থাকে; স্বরিতের পরে অনুদাত্ত প্রচয় (এক শ্রুতি) হইয়া থাকে। 'উদাত্তাদনুদাত্তস্য স্বরিতঃ (পা. সূ. ৮।৪।৬৬) এই পাণিনি সূত্রদ্বারা।

বৈদিকবর্ণোচ্চারণ ঃ

কূর্ম (কাছিম) যেমন হস্তপাদাদি সর্বাঙ্গ ভিতরে সংহরণ করিয়া একত্র সংকোচন করিয়া নেয়, ঠিক তেমনই বেদপাঠকালে সমস্ত ইন্দ্রিয় ব্যাপার দৃষ্টি এবং মন হৃদয়ে একত্রিত ভাবে দৃঢ় হইয়া স্বস্থ, প্রসন্নচিত্ত এবং নির্ভীক হইয়া বৈদিকবর্ণ উচ্চারণ করিতে হয়। মন্ত্রপাঠকালে অবিহিত স্থলে অভ্যাহনন অর্থাৎ ধাক্কা দেওয়া নিষেধ এবং লৌকিক সুর দিয়া গান করাও নিষেধ। উদাত্তাদি স্বরে গলা কম্পন করিয়া উচ্চারণ নিষেধ। মন্ত্র যেমন আরম্ভ করিতে হয়, তেমনই সমাপন করিতে হয়। মন্ত্রপাঠকালে হস্তাগ্রে দৃষ্টি রাখিয়া উচ্চারিত মন্ত্রের অর্থ অনুচিন্তন করিতে হয়। যে বর্ণের যে উদাত্তাদিস্বর মুখদিয়া উচ্চারিত হইবে, সেই কালাবচ্ছিন্ন হস্তস্বরও প্রদর্শিত হইবে, কেন না—

'স্বরশ্চৈব তু হস্তশ্চ দ্বাবেতৌ যুগপদ্ ভবেৎ।
হস্তভ্রষ্টঃ স্বরভ্রষ্টো ন বেদফলমশ্নুতে।।'

মুখ দিয়া উচ্চারিত উদাত্তাদিস্বর এবং হস্ত নীচ প্রদর্শনের দ্বারা স্বর প্রদর্শন এই দুই এককালেই হইবে। যেহেতু যথাযথ উচ্চারণ কালে হস্ত দিয়া তত্তৎ প্রদর্শন না হইলে হস্তভ্রষ্ট স্বরভ্রষ্ট হইয়া থাকে। তখন বেদপাঠের ফলও নষ্ট হইয়া যায়।

কোন্ কোন্ বর্ণের উচ্চারণ স্থান কি কি তাহা প্রদর্শিত হইল

বর্ণসমূহ ঃ **উচ্চারণস্থান ঃ**
অ আ আ৩ ক্ খ্ গ্ ঘ্ ঙ্ হ্ ঃ = কণ্ঠ।
ই ঈ ঈ৩ চ্ ছ্ জ্ ঝ্ ঞ্ য় শ্ = তাণু।
ঋ ৠ ৠ৩ ট্ ঠ্ ড্ ঢ্ ণ্ ষ্ = মূর্ধা।
র্ - - - - - - - - = দন্তমূল।
ঌ ৡ ৡ৩ ত্ থ্ দ্ ধ্ ন্ ল্ স্ = দন্ত।
উ ঊ ঊ৩ প্ ফ্ ব্ ভ্ ম্ প্ = ওষ্ঠ।
(ঙ্ ঞ্ ণ্ ন্) ং হুঁ কুঁ খুঁ গুঁ ঘুঁ = নাসিকা।
এ এ৩ ঐ ঐ৩ - - - - - = কণ্ঠতালু।
ও ও৩ ঔ ঔ৩ - - - - - = কণ্ঠ ওষ্ঠ
ᳵ (= ᳵ অধবিসর্গ) ক্ - - - - - . = জিহ্বামূল।
ব্ (অন্তঃস্থ) - - - - - - - = দন্তওষ্ঠ।

এই পঞ্চষষ্টি (৬৫) বর্ণ ব্রহ্মরাশি নামে খ্যাত।

বর্ণের আভ্যন্তর প্রযত্ন ঃ

বর্ণসমূহ ঃ **আভ্যন্তর প্রযত্ন ঃ**

অ - - - - - - - - - - - - = সংবৃত।

আ আ৩ ই ঈ ঈ৩ ঋ ৠ ৠ৩ ঌ ৡ ৡ৩
উ ঊ ঊ৩ এ এ৩ ঐ ঐ৩ ও ও৩ ঔ ঔ৩ = বিবৃত

ক্ থেকে ম্ পর্যন্ত পঞ্চবিংশতি (২৫ বর্ণ = স্পৃষ্ট।

য় র্ ল্ ব্ - - - - - - - = ঈষৎ স্পষ্ট।

শ্ ষ্ স্ হ্ - - - - - - - = ঈষদ্ বিবৃত।

বাহ্য প্রযত্ন ঃ

বর্ণসমূহ ঃ **বাহ্যপ্রযত্ন ঃ**

অ ই উ ঋ ঌ = উদাত্ত, অনুদাত্ত, স্বরিত, অল্পপ্রাণ

আ আ৩ ঈ ঈ৩ ঊ ঊ৩ ৠ ৠ৩
ৡ ৡ৩ এ এ৩ ঐ ঐ৩ ও ও৩ = উদাত্ত, অনুদাত্ত, স্বরিত, মহাপ্রাণ
ঔ ঔ৩

ক্ চ্ ট্ ত্ প্
খ্ ছ্ ঠ্ থ্ ফ্ = বিবার ; শ্বাস ; অঘোষ।
শ্ ষ্ স্

গ্ জ্ ড্ দ্ ব্
ঘ্ ঝ্ ঢ্ ধ্ ভ্ = সংবার ; নাদ ; ঘোষ।
ঙ্ ঞ্ ণ্ ন্ ম্
য্ র্ ল্ ব্ হ্

ক্ চ্ ট্ ত্ প্ গ্ জ্ ড্ দ্ ব্
ঙ্ ঞ্ ণ্ ন্ ম্ য্ ব্ র্ ল্ = অল্পপ্রাণ।

খ্ ছ্ ঠ্ থ্ ফ্ ঘ্ ঝ্ ঢ্ ধ্ ভ্ = মহাপ্রাণ
শ্ ষ্ স্ হ্

পদের আদিতে, পাদের আদিতে, রেফের (´) পর কিম্বা হকারের পর যে "য়" তাহার উচ্চারণ বেদপাঠকালে "জ" এর মতন হইবে। আর সর্বত্র 'ই-অ' এর মত হইবে ; কিন্তু আম্রেড়িত (দ্বিত্বের পরকে আম্রেড়িত কহে) এর 'য়' য়ই হইবে। উদাঃ—'যজ্যে-যজুযে' বেদপাঠ কালে জজুখে-য়জুখে" হইবে।

' ঃ '—এর উচ্চারণ হইবে যেমন কালসর্প লঘুপ্রাণ তাহার যেমন নিঃশ্বাস (ফোঁস শব্দ) হয়, এমনই ভাবেই হকার রহিত অর্থাৎ হ-কারসদৃশ বিসর্গের উচ্চারণ করিতে হয়।

আম্রেড়িত ভিন্ন পদের আদিতে কিম্বা পাদের আদিতে যে (অন্তঃস্থ) বকার তাহার উচ্চারণ গুরু হইবে অর্থাৎ দ্বিত্ব বকার হইবে।

বকার প্রসঙ্গে কোন্ টি অন্তঃস্থ ; আর কোন্টিই বা বর্গ্য? তদুত্তরে নিম্নে দেওয়া হইল ঃ—

ব্যধ্, বন্ধ, বধ্, বুধ, ব্রূ প্রভৃতি ধাতুর 'ব' এবং ঐ সকল ধাতু হইতে নিষ্পন্ন শব্দের ব বর্গ্য বকার। বল, বহুল, বহু, বাহু, বাহ, বালক, ব্রাহ্মণ, বর্হিস্, বিন্দু, বিম্ব, পিবতি প্রভৃতি শব্দের ব বর্গ্য। যে ব স্থানে উ, ঊ হয় সেই ব, প্রত্যয়ের ব এবং সন্ধিজাত ব অন্তঃস্থ।

'উদূঠৌ যত্র বিদ্যেতে যো বঃ প্রত্যয়-সন্ধিজঃ।
অন্তঃস্থং তং বিজানীয়াত্তদন্যো বর্গ্য উচ্যতে।।

তবে সন্ধিতে প স্থানে যে ব (অব্জ) হয় ; অথবা ভস্থানে যে আদেশ হয় (ভূ ; বভূব, ভা = বভৌ, ভী = বিভেতি) তাহা বর্গ্য বকার। মকারের পর যুক্ত ব মাত্রই বর্গ্য (কম্বল, বিম্ব, বিলম্ব)। বিনা, বা, বি, অব, বৃথা, বরং প্রভৃতি অব্যয় শব্দের ব অন্তঃস্থ ইত্যাদি.........।

যজুর্বেদ পাঠকালে সর্বত্রই 'ষ' কে 'খ' এর মতন উচ্চারণ করিতে হয়, ট-বর্গের সহিত যোগ থাকিলে ষ-ই উচ্চারিত হইবে। কিন্তু 'ক্ষ' এই বর্ণের উচ্চারণ 'ক্ ষ' হইবে, 'ক্ খ' নহে। এখানেও টবর্গ্য ভিন্ন থাকায় 'ক্ খ'ই হওয়া উচিত ছিল ; কিন্তু গুরু পরম্পরায় ক্ ষই হইবে।

বর্গ্যবর্ণ পরে থাকিলে স্ব স্ব বর্গের পঞ্চম বর্ণের মতন অনুস্বার (ং) উচ্চারিত হইবে।

শ্ ষ্ স্ হ্ র্ পরে থাকিলে 'ং' এর 'গুঁ' এর মতন উচ্চারণ করিতে হয়। তবে শ্ স্ (ষ্-টবর্গের সহিত) সংযোগাদিভূত পরে থাকিলে 'ং' এর 'গুঁস্' এইরূপে উচ্চারণ বৈদিকরা করিয়া থাকেন। অর্থাৎ 'গুঁ' হ্রস্ব হইবে। হ্রস্ব স্বরের পর 'গু' দীর্ঘ হইয়া থাকে ; এবং দীর্ঘস্বরের পর 'গুঁ' হ্রস্ব হইয়া থাকে।

যথাক্রমে উদাহরণ ঃ

ক বর্গ — বৈশ্বানরং গচ্ছ = বৈশ্বানরঙ্ গচ্ছ।
চ বর্গ — ব্রতং চরিষ্যামি = ব্রতঞ্ চরিখ্যামি।
ত বর্গ — ধূর্বন্তং ধূর্ব = ধূর্ব্বন্তন্ধূর্ব্ব।
প বর্গ — যজ্ঞপতিং ভগায় = জজ্ঞপতিম্ভগায়।
য্ বর্গ — উক্তিং বিধেম = উক্তি বঁ্ বিধেম।
ল্ বর্গ — পৃথিব্যাং লোকম্ = পৃথিব্যালঁ্ লোকম্।
শ্ বর্গ — ভস্মান্তং শরীরম্ = ভস্মান্ত গুঁ শরীরম্।
স্ বর্গ — মঘশং সঃ = মঘশগুঁ সঃ।
র্ বর্গ — নিষ্টপ্তং রক্ষঃ = নিষ্টপ্ত গুঁ রউঃ। ইত্যাদি।

রেফ্ (´) এবং ল-কারের পর যদি স্বরপরক উষ্ম (শ্ ষ্ স্ হ এবং ঋ-কার) বর্ণ হয়, তাহা হইলে সেইখানে স্বরভক্তি জানিবে। (এই স্বরভক্তির উচ্চারণ যথাক্রমে রেফের 'রে' এইরূপে, এব ল-কারের 'লে' এইরূপ হইবে) এই স্বরভক্তি পাঁচ প্রকার যথা—(১) কারিণী ; ২) কুর্বিণী ; ৩) হরিণী ; (৪) হারিণী ও হংসপদা।

১) যেইখানে রেফ্ হকারের যোগ হয়, সেই খানে কারিণী নামে স্বরভক্তি বুঝিবে। যথা—দেবং বর্হিঃ।

২) ল-কার হ্-কারেরা যোগে কুর্বিণী নামের স্বরভুক্তি হয়। যথা—উপবলেহতি।

৩) রেফ্-শকার যোগে হরিণী স্বরভক্তি। যথা—দর্শতম্।

৪) রেফ্ -ঋকারের যোগে এবং ঋকার-ষকারের যোগে হারিণী অর্থাৎ হারিত নামে স্বরভক্তি জানিবে। যথা—নির্ঋতিঃ। ঋষে (২৮।৪৬)।

৫) পঞ্চম স্বরভক্তি হংসপদা নামে তাহা রেফ্ ষকারের যোগে জানিবে। যথা—বর্ষো—বর্ষিয়তে।

সর্বত্র পূর্ববর্তী রেফ্ এবং লকার 'স্বরং ভজতে' অর্থাৎ স্বরলাভ করিয়া থাকে। তাহাই স্বরভক্তি ; এখন কোন্ স্বরলাভ করিবে ; তাহা পরিসংখ্যা ন্যায়ের দ্বারা বোঝান হইতেছে—ইকার স্বর, উকার স্বর এবং ঋকারাদি গ্রস্ত দোষ স্বরবর্জন করিতে হইবে। তখন অবশিষ্ট থাকে একার তাহাই লাভ করিবে। অতএব বৈদিক সম্প্রদায়ে 'সহস্রশীর্ষা' ইত্যাদি মন্ত্রের পাঠ—'সহস্রশীর্ষ পুরুষঃ' এই রকম একার যুক্ত রেফ্ উচ্চারণ করা হয়। উপরিউক্ত নিয়মানুশাসন অর্থাৎ স্বরভক্তি প্রভৃতির লক্ষণ যাজ্ঞবল্ক্য বলিয়াছেন—যাহাতে বেদপাঠীর আম্নায়ধর্ম রক্ষিত হয় এবং শিষ্যগণের মঙ্গল হয়।

ঋকারেরও স্বরভক্তির মতন উচ্চারণ করিয়া াকেন বৈদিকগণ। যথা—ঋচং বাচম্ = রেচং বাচম্ (যজুঃ সং ৩৬/১) ঋগর্ধে কিম্বা ঋগন্তে যে হলন্ত মকার এবং নকার তাহার কিছুটা দ্বিত্বের মতন উচ চারণ করিতে শোনা যায়। কিন্তু পরের ম-ন অকার সহিত উচ্চারিত হইবে। যথা—দশাঙ্গুলম্ = দশাঙ্গুলম্ম।

অকল্পয়ন্ = অকল্পয়ন্ন। কিন্তু এতদ্ভিন্ন বর্ণ থাকিলে তাহার অকার সহিত উচ্চারণ বৈদিকগণ করিয়া থাকেন—যথা—ভিষক্ = ভিখক) হ্লার্যীৎ = হ্লারেখীত।।

পূর্বোক্ত বিবৃত্তি স্বরের উচ্চারণ-মেঘপূর্ণ আকাশে যেমন বিদ্যুৎ মণিসূত্রের মত স্ফুরিত হয়, তেমনই করিতে হয় অর্থাৎ অর্ধমাত্র সময় লাগাতে হয়। যথা—পুরুষঽএবেদম্ = পুরুষ (১/২ মাত্রা সময়) এবেদম্।

বেদে সমস্ত সন্ধিকে চারি ভাগে বিভক্ত করা হইয়াছে—(ক) লোপ (খ) আগম (গ) বর্ণবিকার (ঘ) প্রকৃতিভাব। অর্থাৎ কোথাও বর্ণের লোপ; কোথাও বর্ণের আগম ও কোথাও বর্ণের স্থানে অন্য বর্ণ আদেশ ও আবার কোথাও পূর্বে যাহাই ছিল পরে তাহাই রহিয়া যায়। যথাক্রমে উদাঃ—অয়ক্ষ্মাঃ + ম = অয়ক্ষ্মা মা। প্রত্যঙ্ + সোমঃ = প্রত্যঙ্খ্সোমঃ। আ + ইদম্ = এদম্। আশুঃ + শিশানঃ = আশুঃ শিশানঃ। উক্ত সন্ধি লৌকিকে কোথাও কোথাও বিকল্পে হইয়া থাকে ; কিন্তু বেদে তাহা হইবে না।

বর্ণদ্বিত্ব প্রকরণ ঃ

i) স্বরবর্ণের পর কবর্গ ভিন্ন সংযোগাদিভূত বর্ণ দ্বিত্ব হইয়া থাকে সমস্ত বেদে। যথা—সম্যক্ শ্রবন্তি = সম্যক্ ক্ স্রবন্তি। ইষেত্ব = ইষেত্ত্বা। অশ্বঃ = অশ্ শ্বঃ।

i/ক) কিন্তু সংযোগের উত্তরবর্ণ ৫ম ভিন্ন স্ববর্গীয় হইলে সংযোগাদি বর্ণের দ্বিত্ব হইবে না ; যথা—অন্তস্তে এই স্থলে তকার পরে থাকায় নকারের দ্বিত্ব নিষেধ। এবং বিশেষ বিশেষ পদরেও দ্বিত্ব নিষেধ হইয়া

থাকে। যথা—ক্ষেত্র, বৃত্র, চিত্রম্, শ্বিত্রম্, তত্র, যত্র ইত্যাদি ‘কাণ্ডাৎ কাণ্ডাৎ’ (বা. ১৩/২০) ‘ৎ + ক’ সংযোগে ‘ৎ’ কারের দ্বিত্ব হইল না, কবর্গ পরে থাকায়।

ii) উষ্মবর্ণ (শ্ ষ্ স্ হ্) এবং অন্তঃস্থ বর্ণ (য্ র্ ল্ ব্) এরপর স্পর্শ (বর্গ্য) বর্ণগুলির দ্বিত্ব হয়। যথা—পৃশ্নিঃ = পৃশ্ন্নিঃ। পার্ষ্ণ্যো = পার্ষ্ন্ন্যো। ইত্যাদি।

বৈদিক শব্দের নাদঃ

শাখায় স্থিত চঞ্চল বানরের ন্যায় ‘ইহেহৈষাম্’ এর নাদ উচ্চারিত হইবে। শুক্রক্রন্দুদুহ্রে’ এর নাদ ভাদ্র মাসের মেঘ যেরূপ গর্জন করিয়া থাকে, সেইরূপ নাদ করিতে হয়। কামাসক্ত মোরগের ন্যায় ‘কুক্কুটোসি’ ইত্যাদির নাদ বুঝিবে। পুত্রবতী নারী স্নেহের বশীভূতা হইয়া যেরূপ নিজ পুত্রকে চুম্বন করেন, তদ্বৎ ‘যুঞ্জনঃ’ ইত্যাদি মন্ত্রের নাদ বুঝিবে। ঘোটককে দেখিয়া কামাতুরা ঘোটকী যেমন নিজ যোনিকে বারংবার প্রকাশ করিয়া থাকে, তদ্বিৎ ‘সন্দুন্দুভে’ ইত্যাদিতে নাদ কর্তব্য। ভারাক্রান্ত শ্বাস যেরূপ নাদ করিয়া থাকে, তদ্বৎ নাদকর্তব্য ‘অদ্ভ্যঃ সংভৃতঃ’ ইত্যাদিতে। কামাতুরা স্ত্রী যেরূপ নিজপতি কিম্বা উপপতিকে ‘সি-সি’ বিশেষ শব্দের দ্বারা বা কাম মেটাইবার জন্য নিজ সমীপে আহ্বান করিয়া থাকে ; ঠিক সেইরূপ ‘সি গুঁ হ্যসি’ ইত্যাদিতে নাদ করিতে হয়। আকাশ মার্গে শকুন্যাদি নিজ পক্ষকে বিস্তীর্ণ করিয়া পুনঃ সংকোচন করিয়া থাকে, সেইরূপ ‘বাদ্‌ধ্রীনস্তে’ ইত্যাদিতে নাদ করা উচিত। মণ্ডূক (ব্যাঙ্) এর উদর বর্ষাকালে মেঘদর্শনে যেরকম ফাঁপিয়ে শব্দ করে, সেইরকম ‘অপাং ফেনেন’ ইত্যাদি নাদ করিতে হয় ইত্যাদি ইত্যাদি...।

বেদপাঠকালে তিনটি লয় অবলম্বন করিয়া পাঠ করিবার বিধান রহিয়াছে। অভ্যাসার্থে দ্রুতা বৃত্তি, যজ্ঞাদি প্রয়োগকালে মধ্যমা বৃত্তি এবং অধ্যাপনা কালে অর্থাৎ শিষ্যগণকে উপদেশ দেওয়ার জন্য বিলম্বিতা বৃত্তি অবলম্বন করিতে হয়। যেহেতু শিষ্যগণের বুঝিতে কষ্ট না হয়। প্রয়োগকালে যে বৃত্তি বিহিত হইয়াছে অর্থাৎ মধ্যমা বৃত্তি এই বৃত্তি ইন্দ্রদৈবত্য, শিষ্যোপদেশ কালে বিলম্বিতা বৃত্তি করা হয়, তাহা প্রাজাপত্য অর্থাৎ প্রজাপতিদৈবত্য। কিন্তু অভ্যাসার্থে যে দ্রুতা বৃত্তি করা হয়, সেটি অগ্নি এবং মরুত দৈবত্য। তাহা সর্বশাস্ত্রে নিন্দিত, অতএব অভ্যাস ভিন্ন অন্য প্রয়োগাদি কার্যে ‘গীতি-শীঘ্রী-শিরঃকম্পী.......’ ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা নিষিদ্ধ রহিয়াছে।

‘গীতি-শীঘ্রী-শিরঃকম্পী তথা লিখিতপাঠকঃ।
অনর্থজ্ঞোঽল্পকণ্ঠশ্চ ষড়েতে পাঠকাধমাঃ।।’

অর্থাৎ ‘ন প্রগায়েৎ ন কম্পয়েৎ’ ইত্যাদি নিষেধ হেতু গানকে আশ্রয় করিয়া যিনি বেদপাঠ করেন, তিনি গীতি অর্থাৎ গায়ক, সেই রকম পাঠক অধম। বিলম্বিতা বৃত্তি, মধ্যমা বৃত্তি, দ্রুতা বৃত্তি এই তিনপ্রকার লয় পাঠকালে ব্যবহার্য কিন্তু সর্বদা যিনি দ্রুতা বৃত্তিকে আশ্রয় করিয়া পাঠ করেন তিনি পাঠকাধস।

‘নাভ্যাঽন্যান্ননির্হন্যান্ ন প্রগায়েৎ ন কম্পয়েৎ’ ইত্যাদি নিষেধহেতু শিরঃকম্পী যিনি তিনিও অধম পাঠক। ‘স্বহস্ত লিখিতং স্তোত্রং শাস্ত্রস্যাপি শ্রিয়ং হরেৎ’—এর দ্বারা লিখিত পাঠকের পাঠ অধমপাঠ, অনর্থ পাঠকের “স্থানূরিব ভারহারখিলাভূদধীত্যবেদং নাভিজানাতি যোঽর্থম্” ইত্যাদি শাস্ত্রে নিন্দিত হেতু অর্থজ্ঞানরহিত পাঠক পাঠকাধম। এবং যাহার কণ্ঠস্বর অল্প তাঁহার যথাযথ বর্ণোচ্চারণে অক্ষম হেতু তিনিও অধমপাঠক বলিয়া পরিগণণীয়। আবার যাহার কাকস্বর, যিনি শঙ্কিত, উদ্ধৃষ্ট, বর্ণোচ্চারণে অসমর্থ, বর্ণোচ্চারণ মূর্দ্ধিগত যথাযথ বর্ণ স্থানচ্যুত করিয়া যিনি উচ্চারণ করেন, তাঁহার পাঠ দোষে দুষ্ট হইয়া থাকে। বিস্তরেণালম্ ইতি শিবম্.....

पण्डितराजजगन्नाथोत्तरकालस्य केचन वङ्गीयाऽऽलंकारिकाः

मलयदेवनाथः

संस्कृतसाहित्यस्य विविधासु शाखासु ये वङ्गीयविबुधाः सृजनप्रतिभामण्डितेन कविकर्मनैपुण्येन च वङ्गमनीषामालोकज्ज्वलञ्चक्रुः कुर्वन्तश्च तेषासमासमान्यमवदानं सुद्वरातीतकालादारभ्येदानीन्तनकाल पर्यन्तम् अवलोक्यते। वङ्गीयकवीनां लेखनीतो वहिर्गतानि महाकाव्य-खण्डकाव्य-दृश्यकाव्य-गीतिकाव्य-चम्पूकाव्य-कोषकाव्य-मुक्तककाव्य-संस्तवकाव्यादीनि संस्कृतसाहित्यसम्भारम् ऋद्धिमन्तं कृतानि। साहित्यसमीक्षाक्षेत्रे तथा संस्कृतानुवादसाहित्येऽपि दरीदृश्यते वङ्गप्रतिभा। आवमानकालव्याप्तौ नासीत् सुनिर्दिष्टा वङ्गभूमेः सीमारेखा-भूयः भौगोलिक-राजनैतिकादिपरिवर्तनकारणात् वङ्गप्रदेशस्य तथा वङ्गीयानां परिधिः नासीत् तर्कातीतः। वर्तमानवांलादेशः तथा पश्चिमवङ्गप्रदेशश्च अखण्वदेशस्य भौगोलिकसीमारूपेण अध्यायेऽस्मिन् निर्दिष्टौ। विविधवैचित्र्ययुते देशेऽस्मिन् सुप्राचीनकाले कवीनां जन्मकाललिखनरीर्तिनासीदतस्तसामानुमानिकाविर्भावकालः प्रदीयते। साहित्यसृष्टौ तथा साहित्यसमीक्षाक्षेत्रे अलंकारशास्त्रे च बहुकालव्यापिन्या वङ्गमनीषायाः सामग्रिकमूल्यायने किञ्चिदसौविध्यमनुभूतम्। यथा वङ्गप्रदेशस्य विविधप्रान्तवर्तिभिर्वङ्गीयकविभिः प्रतिनियतं यानि कविकर्माणि निर्मितानि निर्मीयन्ते वा तानि सर्वाणि न प्रकाशपदवीं यातानि यान्ति वा प्रकाशितानामपि कविकर्मणां यथायथं विवरणसंग्रहणं सर्वथा न सुकरम्। अतः समुपलव्दैरुपादानैः सन्दर्भोऽयं सज्ञीकर्त्तुं यतितम्।

लोकोत्तरवर्णनानिपुणकविकर्मरूपं काव्यं प्रधानतो द्विधा मतम्-दृश्यकाव्यं श्रव्यकाव्यञ्चेति। तत्र श्रव्यकाव्यमपि पद्यगद्यमिश्रभेदेन त्रिधा विभज्यते। पद्यकाव्यं पुनः महाकाव्यखण्डकाव्यदूतकाव्यादिभेदेन बहुधा विभक्तम्। गद्यकाव्यं कथाख्यायिकाभेदेन द्विधा विभज्यते। मिश्रकाव्यस्य अपरं नाम चम्पूकाव्यम्। अपरतो दृश्यकाव्यस्य रूपकमुपरूपकञ्चेति भागद्वयं वर्तते। नाटकप्रकरणभाणादीनि कविकर्माणि रूपके नाटिकाप्रहसनादीनि कविकर्माणि च उपरूपकेऽन्तर्भवन्ति। संस्कृतसाहित्यस्य सौन्दर्यनिरूपणाय एतेषामान्तर्गठनपरिशीलनाय च यदलंकारशास्त्रं भरतात् प्रकाशितं दण्डि-भामह-वामन-कुन्तक-आनन्दबर्धन-जगन्नाथाद्यालंकारिकपर्यन्तं तद्बहुलमालोचितम्। किन्तु पण्डितराजस्य परवर्तिकाले ये विपुला अलंकारग्रन्था भारतवर्षस्य विविधेषु प्रान्तेषु विविधैरालंकारिकैः विरचिताः, तेषामालोचनं न दृश्यते न ज्ञायते च।

विशेषतो वङ्गभूमे : कीर्तिमन्तोऽपि अश्रुतपूर्वाः विस्मृतिगताः स्वल्पश्रुताः वा वङ्गीयालंकारिकाः विपुलप्रयत्नेनानलसेन यानि अलंकारशशस्त्रानि विरचितवन्तः तेषां वङ्गीयालंकारिकानामवदानमालोचयितुमनधिकारिणा मया पल्लवग्राहिस्वभाववशादध्यायेऽस्मिन् संक्षिप्तयोल्लिखितम्।

॥ रामदेव-चिरञ्जीव भट्टाचार्य्यः ॥

व्राह्मणवंशजातस्यास्य वङ्गीयाचार्यस्य प्रकृतं नाम रामदेवो वामदेवो वा।[१] चिरञ्जीवनाम्ना एव सोऽधिकं परिचीयते। तस्य खुल्लतातः स्नेहवशात् प्रवर्तितमिदं नाम।[२] राधापुरस्य हस्तरेखाविदः काशीनाथमहोदयस्य पौत्रस्य चिरञ्जीवस्या-लंकारग्रन्थस्य नाम--'काव्याविलासः' इति। काव्यविलासस्य पुष्पिकातो ज्ञायते यत् तस्य पितुर्नामासीत् राघवेन्द्र-शतावधानः[३] यो विविधशास्त्रधुरन्धर आसीत्। पितुः सकाशादेव न्यायादिशास्त्रेषु व्युत्पन्नः चिरञ्जीवः परवर्तिनि काले रघुदेवभट्टाचार्य्यतर्कालंकारात् काव्यमलंकारशास्त्रञ्चाधीतवान्।[४] काव्यविलासस्य मङ्गलाचरणे भगवतः श्रीकृष्णस्य स्तुतिर्क्रियते। ग्रन्थस्यास्य वीररसव्याख्याने सहोक्तेः व्याख्याने च चिरञ्जीवेन सुजाउद्दौलायाः नयिवस्य देओयान्-यशोवन्तसिंहस्य (1653-1731 A.D.) प्रशंसा कृता।

चिरञ्जीवभट्टाचार्यस्य जन्मकालनिर्णये सुनिर्दिष्टीः सिद्धान्तः अद्यापि न प्राप्यते। तस्य पिता राघवेन्द्रो जाहाङ्गिरस्य शाह्जाहानस्य च पृष्ठपोषकस्य कृपारामस्य समकालिकः। चिरञ्जीवश्च यशोवन्तसिंहस्य (1731 A.D.) समकालिकः। अतोऽस्मादेव निणेतुं शक्यते यत् सप्तदशशतकस्यान्तिमभागदष्टादशशतकस्य प्रारम्भपर्यन्तं चिरञ्जीवस्य स्थितिकाल आसीत्।

आफ्रेक्टमहोदयः तस्य 'Catalogus Catalogoram' इत्यस्मिन् ग्रन्थे चिरञ्जीवस्य पञ्चग्रन्थानुल्लिखितवान्। तद्यथा--(१) काव्यविलासः (२) माधवचम्पूः ३) विद्वन्मोदतरङ्गिनी (४) शृङ्गारतटिनी ५) वृत्तरत्नावली। काव्यविलासे चिरञ्जीवस्यापरयोः द्वयोः काव्यग्रन्थयोरुल्लेखोऽति। यथा-(६) कल्पलता (७) शिवस्तोत्रम[५] च। चम्पूपरम्परायां विरचितोऽपूर्वो ग्रन्थो 'विद्वन्मोदतरङ्गिनी' अष्ट तरङ्गेषु विभक्ताः। प्रथमे तरङ्गे चिरञ्जीवस्य पारिवारिकेतिहासः विद्यते। अपरेषु सप्ततरङ्गेषु शैव-वैष्णव-न्यायादिदर्शनानि आलोचितानि। शृङ्गारतरङ्गिनी तु कामोद्दीपकः छन्दोवद्धश्लोकसंग्रहः।[६] कल्पलता शिवस्त्रोत्रश्च द्वावेतौ काव्यग्रन्थौ। वृत्तरत्नावली तु छन्दोग्रन्थः।

यद्यपि चिरञ्जीवकृतस्य काव्यतत्त्वविषयकस्य सूत्रवृत्तिरूपस्य काव्यविलास इति ग्रन्थस्य संज्ञासमूहोऽन्येभ्यः--प्राचीनलंकारग्रन्थेभ्यो गृहीतः, तथापि तेषां व्याख्याने ग्रन्थकारस्य स्वकीयतायाः परिचयःप्राप्यते[७] पण्डितवटुकनाथशर्मणा जगन्नाथशास्त्रिणा च सम्पादितोऽयं ग्रन्थः Govt. Sanskrit Library : Varanasi इत्यस्मात् स्थानात् प्रकाशितः। ग्रन्थेऽस्मिन् 'भङ्गी' इति नामधेयौ परिच्छेदौ विद्येते।

॥ बलदेवविद्याभूषणः ॥

चैतन्यमहाप्रभोरनुगामी परमवैष्णवालंकारिको बलदेवविद्याभूषणो जयपुरस्य आमेरराजस्य द्वितीयजयसिंहस्य (१८ शतकस्य प्रथमार्धः) समकालिक आसीत्। चैतन्यमहाप्रभोरनुगामिपरमवैष्णवालंकारिको बलदेव विद्याभूषणः ओडिशाराज्यस्थितस्य बालेश्वरस्य रेमुनानामके स्थाने वङ्गीयव्राह्मणकुले जातवान् राधादामोदरदासो गोपालदासश्च तस्य शिक्षकौ आस्ताम्। 'साहित्यकौमुदी' इत्यलंकारग्रन्थस्य मङ्गलाचरणे मुरारिं प्रति प्रणिपत्य श्रद्धां निवेदयामास।[८]

तस्य साहित्यकृतयः संक्षेपेन निम्ने प्रदीयन्ते। यथा--

(i) **काव्यकौस्तुभम्** : 'विभा'-नामकेन अध्यायनवकेन विभक्ते ग्रन्थेऽस्मिन् काव्यस्य प्रयोजनमुल्लिखितम्। रस-गुण-रीति-दोष-ध्वनि-काव्यभेदा-लंकार-शब्दार्थवृत्त्यादयोऽप्यत्रालोचिताः।

(ii) **साहित्यकौमुदीः** काव्यप्रकाशस्य टीकारूपेण 'साहित्यकौमुदी' विलिखता। काव्यप्रकाशस्य कारिकाव्याख्यानमत्र दृश्यते।

(iii) **कृष्णानन्दिनी** : मम्मटस्य कारिकाः अत्र 'भरतसूत्रम्' इति नाम्ना सुविदिताः। अत एषां भरतसूत्राणां टीका भरतसूत्रवृत्तिः कृष्णानन्दिनी वेति नाम्ना साहित्यकौमुद्या वृत्तिरूपेण च बुधसमाजे परिचिता अस्ति।

(iv) प्रमेयरत्नावली

(v) कान्तिमाला-(प्रमेयरत्नावल्याः टीका)

(vi) गोविन्दभाष्यम्-(ब्रह्मसूत्रस्य भाष्यम्)

(vii) सूक्ष्मा (गोविन्दभाष्यस्य टीका)

(viii) गोविन्दभाष्यपीठकम् (सिद्धान्तरत्नम्)

(ix) गोविन्दभाष्यपीठकम् (टीका)

(x) गीताभूषणम्

(xi) गोपालतापनीभाष्यम्

(xii) छन्दःकोस्तुभभाष्यम्

(xiii) दशोननिषद्भाष्यम्

(xiv) नामार्थसुधासहस्रनामभाष्यम्

(xv) वैष्णवी (भागवतटीका)

(xvi) सारङ्गरङ्गदा (लघुभागवतामृतटीका)

xvii) सिद्धान्तदर्पणटीका

(xviii) स्तवमालाभाष्यम्

॥ हरिदाससिद्धान्तवागीशः ॥

विंशशताब्द्यां ये केचन वङ्गीयविबुधाः संस्कृतालंकारिका अलोकसामान्यप्रतिभया कविकर्मनैपुण्येन च मन्दीभूतां संस्कृतमन्दाकिदीं वेगवतीं कृतवन्तस्तेषु मूर्धन्यस्थानीयो हरिदाससिद्धान्तवागीशः। अत्याश्चर्यप्रतिभावानयं पण्डितः श्रीहरिदासः १८७६ खीष्टियाव्दस्याक्टोवरमासस्य २२ तमे दिनाङ्के रविवासरे पूर्ववङ्गस्य (अधुना वांलादेशः) फरिदपुरजिलाया गपालगञ्जमहकुमान्तर्गतस्य कोटालिपाडापरगणाया उनशियाग्रामे प्रख्यातनोयाविद्यालङ्कारवंशे जातवान्। तस्य पितुर्नाम गङ्गाधरविद्यालंकारो माता च विधुमुखी देवी।[१] हरिदासस्य

स्वरचितरुक्मिणीहरणमिति काव्यस्यान्तिमांशे ज्ञायते यत् तस्य पूर्वपुरुषः सनातनमिश्रः प्रथमं तावत् कोटालिपाडापरगनामागतवान् सनातनमिश्रस्य पौत्रः काश्यपगोत्रीयः पुरन्दराचार्यः पञ्चदशशताब्द्यां नवद्वीपादागत्य अस्याः परगणाया उनशियाग्रामे स्थायित्वेनावासिकोऽभवत्। अत्रेदमवधेयं यत् दार्शनिकाचार्यः श्रीमन्मधुसूदनसरस्वती अस्मिन् वंशे पुरन्दराचार्यस्य तृतीयपुत्रत्वेन जातवान्। पूर्वपुरुषाणां ज्ञानं कर्म भक्तिश्च प्राप्नुवतो हरिदासस्य शास्त्रानुशीलनं काव्यकरणनैपुण्यं काव्यानुशीलञ्चास्थिमज्जास्थितमासीत्। १९३३ खीष्टियाव्दस्य जानुयारीमासस्य २ दिनाङ्के प्राच्यविद्याप्रसारे विशिष्टावदानत्वात् हरिदासाय व्रिटिशसर्वकारैः 'महामहोपाध्याय' इत्युपाधिः प्रदत्तः। तस्य सारस्वतकृतयो यथा--१) काव्यकौमुदी २) कुसुमप्रतिमा (साहित्यदर्पणस्य टीका) ३) कंसवधम् (चम्पूकाव्यम्) ४) जानकीविक्रमम् (नाटकम्) ५) विराजसरोजिनी (नाटिका) ६) वङ्गीयप्रतापम् (नाटकम्) ७) मिवारप्रतानम् (नाटकम्) ८) शिवाजीचरितम् (नाटकम्) ९) सरला (गद्यकाव्यम्) १०) शङ्करसम्भवम् (खण्डकाव्यम्) ११) वियोगवैभवम् (खण्डकाव्यम्) १२) रक्मिणीहरणम् (महाकाव्यम्) १३) स्मृतिचिन्तामणिः (स्मृतिग्रन्थः) १४) अचिन्त्यकौन्तेयम् (असमाप्तनाटकम्) १५) महाभारतस्य सम्पादनकार्यम् ('भारतकौमुदी' टीकासहितम्) १६) चञ्चला टीका (मेघदूतस्य) १७) चानक्यचातुरी टीका (मुद्राराक्षसस्य) १८) सर्वार्थबोधिनी टीका (मृच्छकटिकस्य) १९) कुमारसन्तोषिणी टीका (दशकुमारचरितस्य) २०) जयन्ती टीका (नैषधचरितस्य पूर्वार्धः) २१) शिशुपालबधस्य टीका २२) कादम्वरी-टीका २३) किरातर्जुनीयस्य टीका २४) रघुवंशस्य टीका २५) कुमारसम्भवस्य टीका।

संस्कृतकाव्यतत्त्वस्येतिहासे अनन्यसाधारणमेकं संयोजनं विंशशताब्द्यां (१८४२) महामहोपाध्यायहरिदाससिद्धान्तवागीशविरचित पञ्चदशाध्यायसमन्वितः 'काव्यकौमुदी' नामालंकारग्रन्थः[10]। हरिदासस्यापूर्वसरलसूत्रवृत्तिरूपालंकारग्रन्थस्योदाहरणान्यपि यथा प्रसिद्धसंस्कृतकाव्येभ्य आकलितानि, तथा च तदीयसंस्कृतकाव्येभ्यः (रुक्मिनीहरणमिति महाकाव्यम्; 'विराजसरोजिनी' नाटिका; 'वङ्गीयप्रतानम्' 'मिवारप्रतापम्' शिवाजीचरितश्चेति नाटकत्रयम्) आकलितानि। ग्रन्थस्यास्य विषयः 'कला'नामकेषु पञ्चदशाध्यायेषु विधृतः। यथा--१) काव्यस्वरूपनिरूपनम् २) दृश्यकाव्यनिरूपणम् ३) श्रव्यकाव्यनिरूपणम् ४) ध्वनिनिरूपणम् ५) गुणीभूतव्यङ्ग्यनिरूपणम् ६) अभिधादिशक्तिनिरूपणम् ७) रसादिनिरूपणम् ८) नायकादिनिरूपणम् ९) नायिकादिनिरूपणम् १०) दोषादिनिरूपणम् ११) गुणनिरूपणम् १२) रीतिनिूपणम् १३) शब्दालङ्कारनिरूपणम् १४) चित्राद्यलंकारनिरूपणम् १५) अर्थालंकारनिरूपणम्।

भवेशचन्द्रभट्टाचार्यस्य सम्पादनायां १३६३ वङ्गाव्दे (१९५५ A.D.) कलिकातातः ग्रन्थऽयं प्रकाशितोऽभवत्।

॥ चन्द्रकान्ततर्कालंकारभट्टाचार्य्यः ॥

चन्द्रकान्ततर्कालङ्कारभट्टाचार्य्यः (1830-1909 A.D.) सेरपुराण्य[11] इत्याख्ये स्थाने वङ्गीयपण्डितपरिवारे जातवान्। महामहोपाध्याय इत्युपाधिना भूषितोऽयं संस्कृतज्ञः (1883-1887 A.D.) कलिकातायाः Government Sanskrit College इत्यस्मिन् महाविद्यालये संस्कृतभाषायां काव्ये दर्शने च सुगभीरपाण्डित्यं

अर्जयामास।

तस्य सप्त साहित्यकृतयो[१२] यथा--

१) सीतपरिणयम् (महाकाव्यम्) २) चन्द्रवंशम् (महाकाव्यम्) ३) कौमुदीसुधाकरम् (प्रकरणम्) ४) अलंकारसूत्राणि ५) स्मृतिचन्द्रिका ६) कातन्त्रछन्दः (प्रक्रिया) ७) मीमांसासिद्धान्तसंग्रहः

उक्तेषु ग्रन्थेषु अलंकारसूत्राणि काव्यतत्वस्य मूल्यवान् कश्चित् ग्रन्थः अलंकारशास्त्रपाठस्य प्रथमशिक्षार्थिने रचितोऽयं ग्रन्थः[१३]। उपेन्द्रनाथचक्रवर्तिना संस्कृतप्रेस, आर्महास्ट स्ट्रीट, कलिकाता इत्यस्मात् स्थानादयं ग्रन्थः प्रकाशितः। सूत्रवृत्तिरूपे ग्रन्थेऽस्मिन् अष्ट परिच्छदाः वर्तन्ते। तद्यथा--१) कांव्यस्वरूपम् २) शव्दार्थः ३) रसः ४) काव्यभेदः ५) गुणः ६) शव्दालंकारः ७) अर्थालंकारः ८) दोषः .

॥ कान्तिचन्द्रमुखोपाध्यायः ॥

ऊनविंशशतके काव्यतत्त्वस्य सारमवलम्व्य कान्तिचन्द्रमुखोपाध्यायेन 'काव्यदीपिका' विरचिता। काव्यप्रकाश-काव्यादर्श-साहित्यदर्पणाद्यलंकारग्रन्थेभ्यः काव्यसंज्ञा तेन गृहीता। पुनरपि तेषां स्वोपज्ञवृत्तिर्विरचिता। 'शिखा' नाम अष्ट अध्याया ग्रन्थेऽस्मिन् विद्यन्ते। नवमेऽध्याये अनुक्रमणी (Appendix) लिपिवद्धा। अष्ट अध्याय यथा--१) काव्यप्रयोजनम् लक्षणञ्च २) शव्दशक्तिः ३) काव्यभेदो, रसभेदो ध्वनिभेदश्च ४) दृश्यकाव्यकाव्यम्। नाटकस्य गुरुत्वपूर्णमुपादानम् ५) दोषस्य स्वरूपम्, तस्य भेदश्च ६) गुणस्वरूपम् तस्य भेदश्च ७) रीतिस्वरूपम् तस्य भेदश्च ८) अलंकारस्वरूपम् तस्य भेदश्च।

ग्रन्थस्यास्य नवीनसंस्करणं १९८५ खीष्टियाव्दे थानेशचन्द्र उप्रैतिमहोदयस्य सम्पादनायां परिमलपाव्लिकेशन, दिल्लीतः प्रकाशितम्।

॥ आनन्दचरणतर्कचूडामणिः ॥

पूर्ववङ्गस्य (अधुना वांलादेशः) नोयाखालीजिलान्तर्गतस्य सोमपाड़ा इत्यस्मिन् ग्रामे आनन्दचरणोऽजायत। पिता कालीकिङ्करटाकुरो माता च आनन्दमयी देवी[१४]। आनन्दचरणः कलिकातायां वाराणस्याञ्चाध्ययनं समाप्य महामहोपाध्याय इत्युपाधिना भूषितोऽभवत्। परवर्तिनि काले वेनारस-हिन्दु-विश्वविद्यालये दर्शनविभागे अध्यापकपदं तेनालंकृतम्। १८६२ खीष्टियाव्दे तस्य जन्मकाल इति सम्भाव्यत्वेन विवेच्यते। तत्कृता ग्रन्था यथा--१) रामाभ्युदयम् २) महाप्रस्थानम् ३) सुमनोञ्जलिः ४) धातुचित्रम् ५) नमस्कारविवेकः ६) सत्कार्यविवेकः ७) न्यायरहस्यम् ८) कृद्विमलः। पुनरपि वङ्गभाषया 'सरला' इत्याख्या टीका समन्विता काव्यचन्द्रिका तेन विरचिता। पुनरपि सप्तविंशतिर्ग्रन्था आनन्दचरणेन विरचिताः 'सुप्रभातम्' इति पत्रिकाच सम्पादिता।

॥ मधुसूदनकवीन्द्रः ॥

नदीयायाः (नवद्वीपः) महाराजस्य रामजीवनरायस्यानुरोधेन[१५] तस्य सभापण्डितेन मधुसूदनकवीन्द्रेन 'रसचन्द्रिका' नामालंकारग्रन्थो विरचितः। तस्य कवीन्द्रेत्युपाधिः प्रमाणयति यत् विदग्धमण्डले तस्य सुख्यातिरासीत्तदानीम्। मधुसूदनस्य स्वीयवर्णनायां ज्ञायते यत् १६१७ शकाव्दस्य (1695 A.D.) वैशाखमासस्य पञ्चमे दिनाङ्के रसचन्द्रिकाया रचना सम्पन्ना। षोडश अध्यायात्मकस्य (आलोक इति नामधेय) अलंकारग्रन्थस्य अध्यायानुसायाः। विषया निम्ने प्रदीयन्ते--१) नवरसः, शृङ्गारसः २) नायकप्रकारभेदः ३) नायिकाप्रकारभेदः ४) चतुर्विधं दर्शनम् ५) चेष्टा ६) हावभावादिवर्णनम् ७) सम्भोगशृङ्गारः ८) पूर्वानुरागः ९) मानविरहवर्णनम् १०) मानमोचनवर्णनम् ११) प्रभासः १२) सखीजनवर्णनम् १३) सखीजनकर्मवर्णनम् १४) नवरसवर्णनम् १५) चतुर्विधा कवित्ववृत्तिः १६) रसारसवर्णनम्

१९६८ खीष्टियाव्दे ड. एस्. एन्. गोषालमहोदयस्य सम्पादनायां विश्वभारती, शान्तिनिकेतनात् रसचन्द्रिका प्रकाशिता।

॥ ताराचरणतर्करत्नः ॥

काशीराजस्य ईश्वरीप्रसादनारायणसिंहवाहादुरस्य[१६] पृष्ठपोषकतायामाचार्यः ताराचरणतर्करत्नः 'शृङ्गारन्नाकर' इति ग्रन्थो विरचितवान्। भट्टपल्ल्यां वशिष्ठगोत्रजातस्य ताराचरणतर्करत्नस्य शृङ्गाररत्नाकरस्त्वलंकारतत्त्वस्य विविधानां शाखानां विषयमवलम्ब्य विरचितानां श्लोकानां संग्रहः। अष्ट तरङ्गेषु विनिर्मितस्यास्य ग्रन्थस्य विषयोऽध्यायानुसारेण दीयते--१) रसविभागः २) शृङ्गारविभागः ३) शृङ्गारदशावर्णम् ४) विभावानुभाववर्णनम् ५) यौवनजालंकारः ६) नायिकानिरूपणम् ७) सख्यादिनिरूपणम् ८) नायकादिनिरूपणम्।

आचार्यः ताराचरणः तस्यालंकारग्रन्थे काव्यप्रकाश-साहित्यदर्पण-रसतरङ्गिणी-रसमञ्जरी-अलंकारकौस्तुभाप्रभृतिग्रन्थेभ्य उद्धृतिरुल्लिखिता। पण्डितराजजगन्नाथस्य परवर्तिकालिकस्यायमालंकारिकस्य जन्मकालः जन्मस्थानञ्चाद्यापि न ज्ञायते।

॥ वीरेश्वरपण्डितभट्टाचार्यः 'श्रीवारः'॥

लक्षणवेणीदत्तस्य पुत्रो वीरेश्वर-पण्डित-भट्टाचार्य्यो 'रसरत्नावली' नाम अलंकारग्रन्थं रचितवान्। ग्रन्थेऽस्मिन् शृङ्गाररसवर्णनं नायकनायिकादिवर्णनञ्च विद्येते। 'अन्योक्तिशतकमि'ति ग्रन्थोऽपि तेन विरचितः। अलंकारचन्द्रोदयो रसरञ्जनी इत्याख्ययोरलंकारग्रन्थयोः टीकापि तेन कृता।

॥ रत्नभूषणः ॥

पूर्ववङ्गस्य वैद्यवंशजातो रत्नभूषणः १८५९ खीष्टियाव्दे 'काव्यकोमुदी' नामालंकारग्रन्थो विरचितवान्।

दश परिच्छेदषु विभक्तस्यास्यालंकारग्रन्थस्य विषयो यथा--नाम, लिङ्गम्, धातुप्रत्ययः, काव्यलक्षणम्, ध्वनि, गुणीभूतव्यङ्ग्यः गुणः, अलंकारः दोतश्च। एतेषु प्रथमाध्यायत्रयं व्याकरणविषयकम्।[१७]

॥ राजगोपालचक्रवर्ती ॥

राजगोपालचक्रवर्तिनः (1882-1938 AD.) नवग्रन्थेषु एकस्तु कविकार्यविचारो' नामालंकारग्रन्थः।[१८]

॥ गङ्गाधरकविराजः ॥

पण्डितो गङ्गाधरकविराजः (1798-1885 A.D.) वङ्गदेशस्य मुर्शिदावाद्‌जिलायामजायत। जीविकायां चिकित्सको गङ्गाधरो विविधग्रन्थस्य प्रणेता आसीत्। काव्य-व्याकरण-साहित्य-आयुर्वेदादिशास्त्रस्योपरि प्रायेणः चतुर्विंशतिग्रन्थाः तेन विरचिताः। कालप्रभावेण विस्मृतप्रायस्यायमाचार्यस्य 'प्राच्यप्रभा' नाम्नी अग्निपुराणाश्रयि काव्यमस्ति।

॥ कविचन्द्रः ॥

कविचन्द्रस्य पितुर्नाम कविकर्णपूरो माता च कौशल्या। कविचन्द्रस्य द्वौ पुत्रौ--कविभूषणः कविवल्लभश्च। दीर्घाङ्कग्रामस्य प्रख्याते दत्तपरिवारे कविचन्द्रो जातवान्।

मर्यादासम्पन्नेऽस्मिन् कूले जातः कविचन्द्रः सारस्वतसाधनाया उत्तराधिकारी भविष्यतीति तु स्वाभाविकं निश्चप्रचश्च। चत्वारो ग्रन्थाः तेन विरचिताः। तद्यथा--१) काव्यचन्द्रिका २) चिकित्सारत्नावली ३) सारलहरी ४) धातुचन्द्रिका।

'काव्यचन्द्रिका'-नामकेऽलंकारग्रन्थे पञ्चदश अध्यायाः (अध्यायस्य नाम 'प्रकाश' इति) वर्तन्ते। तेषां विषयो यथा--१) काव्यलक्षणम् २) शव्दशक्तिः ३) रसः ४) भावः ५) रसभेदः ६) रसाभासः ७) काव्यभेदः ८) प्रमाणनिरूपणम् ९) रीतिः १०) गुणः ११) शब्दालङ्कारः १२) अर्थालङ्कारः १३) दोषः १४) कवितोपायः १५) नाटयम्।

काणेमहोदयस्य मतानुसारेणानाचार्यस्यास्य समयकालः सप्तदशशतकस्य द्वितीयार्धः।

॥ गदाधरचक्रवर्तिभट्टाचार्य्यः ॥

हरिरामतर्कालंकारमहाभागस्य शिष्यो गदाधरचक्रवर्तिभट्टाचार्य्य आसीत् नवद्वीपस्य सारस्वतप्रतिभाधरो विधिशास्त्रधुरन्धरः पण्डितमूर्धन्यः। तस्य पिता नवद्वीपस्य नव्यनैयायिक आसीत्। षोडशकातकस्य शेषार्धतः सप्तदशशतकस्य प्रथमार्धपर्यन्तं गदाधरस्य समयकालरूपण विवेच्यते। काव्यप्रकाशस्य टीकां संगृह्य द्विपञ्चाशत् ग्रन्ताः तेन निर्मिताः। रधुनाथशिरोमणेः तत्त्वचिन्तामणिदीधितेरित्यस्याः सरलां विषृताञ्च टीकां विनिर्माय गदाधरो वङ्गभूमेर्नव्यन्यायचर्चां नवीनं मात्रां योजयति स्म।

॥ प्रेमचन्द्रतर्कवागीशः ॥

कलिकातास्थिते संस्कृतमहाविद्यालये प्रेमचन्द्रतर्कवागीशोऽलंकार-शास्त्रस्याध्यापक आसीत्। स ईश्वरचन्द्रविद्यासागरस्य साक्षात् छात्र आसीत्। तत्कृतं ग्रन्थत्रयं यथा—१) नैषधचरितस्य टीका (अष्टसर्गस्योपरि) २) शव्दकल्पसारः ३) काव्यादर्शस्य टीका (मालिन्यप्रोञ्छनी)।[२०]

॥ वृन्दावनचन्द्रतर्कालङ्कारचक्रवर्ती ॥

राधाचरणकवीन्द्रचक्रवर्तिनः पुत्रेण वृन्दावनचन्द्रचक्रवर्तिना कविकर्णपूरकृतस्य अलंकारकौस्तुभस्य दीधिदिप्रकाशिका नाम्नी टीका विरचिता।

॥ जगदीशतर्कपञ्चाननभट्टाचार्य्यः ॥

नवद्वीपस्य प्रख्यातो नैयायिको जगदीशतर्कपञ्चाननभट्टाचार्य्यः सप्तदशशतकस्य प्रारम्भे जातवान्। काव्यप्रकाशस्य 'रहस्यप्रकाशःनाम्नी' टीका तेन कृता। तस्य केनचित् शिष्येण अस्या टीकायाः पाण्डुलिपिनिर्माणम् (1579 शकाब्द = 1657 खीष्टाव्द) कृतम्।

अत्रेदमवधेयं यदयं जगदीशो नवद्वीपस्य भवानन्द रामभद्रयोः शिष्यो नैयायिको जगदीशतर्कालंकारात्[२१] भिन्नः।

॥ जयरामन्यायपञ्चाननः ।

वङ्गप्रदेशस्य कृष्णनगरस्य राजा रामकृष्णस्यात्यादरणीयो रामभद्रसार्वभौमस्य च शिष्यो जयरामन्यापञ्चाननो यान् ग्रन्थानरचयत्तान् यथा--१) न्यायकुसुमाञ्जलिः २) न्यायसिद्धान्तमाला ३) तत्त्वचिन्तामणिदीधितेः टीका। ४) काव्यप्रकाशस्य 'तिलक'-टीका (जयरामी वा)

न्यायसिद्धान्तमालायाः समयकालः 1750 सम्वत् (1694 A.D.)। अतोऽस्यालंकारिकनैयायिकस्य कालः सप्तदशशताव्दी।

॥ रामचरणतर्कवागीशः ॥

पश्चिवङ्गस्य वर्धमानजिलाया रायवतीग्रामे चट्टोपाध्यायब्राह्मणवंशे रामचरणतर्कवागीशोऽजायत। तत्कृतावलंकारग्रन्थौ यथा-- १) साहित्यदर्पणविवृतिः (1700 A.D.) T२) कुवलयानन्दटीका (1701 A.D) । अनयोः प्रथमं तावन्निर्णयसागरप्रेस्, वोम्वाइतः प्रकाशपदवीमलभत।

॥ सार्वभौमः ॥

विश्वनाथचक्रवर्तिनः छात्रः सार्वभौमः (सप्तदशशतकस्य शेषार्धः अष्टादशशतकस्य प्रथमार्धो वा) कविकर्णपूरकृतस्य अलंकारकौस्तुभस्य टीकामरचयत्।

॥ जीवानन्दविद्यासागरः ॥

ऊनविंशशतकस्य संस्कृतपण्डितेन जीवानन्दविद्यासागरेन 'संस्कृतकाव्यसंग्रह'-नामके ग्रन्थे अष्टकाव्यानां नव नाटकानाञ्च टिप्पन्यः विलिखिताः। तत्रभवान् महामहोपाध्यायहरिदाससिद्धान्तवागीशस्य शिक्षक आसीत्।

॥ रामनाथविद्यावाचस्पतिः ॥

सप्तदशशतके वङ्गीयपण्डितेन रामनाथविद्यावाचस्पतिना काव्यप्रकाशस्य 'रहस्यप्रकाशःनाम्नी' टीका विरचिता। १६२३ खीष्टाव्दे भामदेवकृतस्य संस्कारपद्धति'रित्यस्य टीकापि रचिता। तस्य अन्यानि साहित्यकर्माणि यथा--काव्यरत्नावली, कारकरहस्यम्, त्रिकाण्डविवेकः, त्रिकाण्डरहस्यञ्च।

॥ देवनाथतर्कपञ्चाननः॥

गोविन्दस्य पुत्रेण देवनाथतर्कपञ्चाननेन १७१७ सम्वत् (1660-61 A.D.) इत्यस्मिन् वर्षे काव्यप्रकाशस्य 'काव्यकौमुदी' नाम्नी टीका विरचिता। अनया टीकया मम्ममतविरुद्धविश्वनाथकविराजमतानां खण्डमण्डनं तेन कृतम्। पुनरेवमुच्यते यत्--'रसिकप्रकाशः' नामालंकारग्रन्थोऽपि तेन विरचितः। तस्य पुत्रेण रामानन्देन 'रसतरङ्गिणी' नाम अलंकारग्रन्थो विरचितः।

॥ गोपीनाथकविराजः॥

गोपीनाथस्य त्रिस्र साहित्यकृतयो यथा--१) सुमनोहरा (काव्यप्रकाशस्य टीका) २) प्रभा (साहित्यदर्पणस्य टीका) ३) रघुवंशस्य टीका (1677 A.D.) गोपीनाथकविराज-नाम्ना सः सुविदित आसीत्।

लोकनाथचक्रवर्ती ॥

कविकर्णपूरविरचितस्य 'अलंकारकौस्तुभस्योपरि तुलनात्मकं गाम्भीर्यपूर्णालोचनं लोकनाथचक्रवर्तिना कृतम्। सन्दर्भोऽयं प्राचीनर्टीकारूपेण 'वरेन्द्र रिसार्च सोसाइटि' इत्यस्मात् स्थानात् प्रकाशितोऽभवत्।

॥ शिवनारायणदासः ॥

वङ्गीयपण्डितस्य शिवनारायणदासस्य पितृदेव आसीत् दुर्गादासः। १७ शतकस्य प्रथमार्धे जातोऽयं पण्डितः काव्यप्रकाशस्य टीकामरचयत्।

॥ महेश्वरन्यायालङ्कांरः ॥

वङ्गीयालंकारिको महेश्वरन्यायालङ्कारः सप्तदशशतकस्य मध्यवर्तिनि काले जातवान्। मम्मटकृतकाव्यप्रकाशस्य तत्कृता ''भावार्थचिन्तामणिः' 'आदर्शः' वा इयाख्या टीका जीवानन्दविद्यासागरेण कलिकातातः सम्पादिता। अत्रेदमवधेयं यत्-अपरः कश्चिन्महेश्वरभट्ट दायभागस्य टीकां साहित्यदर्पणस्य च 'विज्ञप्रिया'-टीकाञ्च

विरचितवान्। कृष्णमाचार्य्यमतानुसारेण परवर्तिन उल्लिखितस्य महेश्वरभट्टस्याविर्भावकाल: षोड़शशतक:।

॥ विश्वनाथचक्रवर्ती ॥

निश्चितमिदं वक्तुं शक्यते यत् सप्तदशशतकस्य शेषार्धेऽष्टादशशतकस्य प्रथमार्धे वा वङ्गप्रदेशस्य गौडीयवैष्णकुले आलंकारिको विश्वनाथचक्रवर्तिपादो जातवान्। तस्य कृतयो यथा--

१) 'आनन्दचन्द्रिका' 'किरण:' वा (उज्ज्वलनीलमणे: टीका 1618 शकाव्द = 1696 A.D.) २) 'सारवोधिणी' (कर्णपुरकृतस्य अलंकारकौस्तुभस्य टीका) ३) 'सारार्थदर्शिणी' (भागवतपुराणस्य टीका, 1626 शकाव्द = 1704 A.D.)

किरणटीकायां नारायणभट्टकृताया: रसतरङ्गिन्या: तुलनात्मकालोचनं दृश्यते। वार्णेकरमहोदयमतानुसारेण विश्वनाथचक्रवर्तिनोऽन्ये केचन ग्रन्था यथा--निकुञ्जकेलि:, विरुदावली, गौराङ्गलीलामृत:, चमत्कारचन्द्रिका च।

॥ महेशचन्द्रन्यायरत्न: ॥

१९३३ खीष्टाव्दस्य क्षेत्रयारिमासस्य २२ तमे दिनाङ्के पश्चिमवङ्गस्य हाओड़ाजिलाया: 'नारीट' नाम्नि ग्रामे भट्टाचार्य्यकुले महेशचन्द्रन्यायरत्न आविर्वभूव। तस्य पिता हरिनारायण आसीत् तर्कशास्त्रप्रवीण:। तस्य द्वौ खुल्लतातौ प्रसन्नपश्चानन: ठाकुरदासचूड़ामणिश्च संस्कृतपण्डितौ आस्ताम्। सो न्यायरत्नो महामहोपाध्यायश्च इत्युपाधिना भूषितोऽवभत्। १८६४ खीष्टियाव्दे कलिकातास्थिते Govt. Sanskrit College इत्यस्मिन् महाविद्यालये अध्यापकपदमलंकृतवान्। षड्ग्रन्था: तेन विरचिता:। यथा--१) काव्यप्रकाशस्य टीका २) मीमांसादर्शनम् ३) कृष्णयुजुर्वेद: ४) दयानन्दसरस्वतपादीवेदभाष्येऽभिप्रायम्। ५) मृच्छकटिकप्रणेतृनिर्णयम् ६) लुप्तसम्वत्सरम्।

॥ दामोदरलालगोस्वामी ॥

१८७५ खीष्टियाव्दे वङ्गीयकुलोद्भवोऽयं पण्डितो वृन्दावने जातवान्। पितु: गोस्वामिगोपीलालात् साहित्य-व्याकरण-दर्शण-वैष्णवशास्त्रादीन् अधीतवान्। षड्ग्रन्था तेन निर्मिता:। यथा--भगवान्नामकौमुदी-भक्तिरसायन-हरिभक्तिरसामृतसिन्धु-वाक्यपदीय-षड्दर्शनसमुच्चय-वाग्वल्लभग्रन्थानां विस्तृतव्याख्यानानि।

॥ विष्णुपदभट्टाचार्य्य: ॥

१९२१ खीष्टाव्दस्य फेव्रुयारीमासस्य सप्तदशदिनाङ्के कलिकातास्थिते भवानीपुरे साहित्यमीमांसको विष्णुपदभट्टाचार्य्योऽजायते। पिता हरिपदकाव्यव्याकरणतीर्थ माता च लक्ष्मी देवी। कलिकातास्थितेन Govt. Sanskrit College इत्यनेन महाविद्यालयेन सह पश्चिमवङ्गस्य विविधेषु महाविद्यालयेषु विष्णुपदभट्टाचार्य्योऽध्यापनं कृतवान्। वहुभाषाविदयमानलंकारिको वङ्गभाषया आङ्गलभाषया च बहून् प्रबन्धान्

च विरचितवान्। संस्कृतभाषया विरचिताः तस्य कृतयो यथा--

क) 'ध्वन्यालाकप्रभा'[२२] (ध्वन्यालोकस्य प्रथमो द्वितीयश्च उद्द्योतयोः कारिकाभागयोः टीका; संस्कृतसाहित्य परिषद्, कलिकाता, 1986 A.D.)

ख) 'मयूख'-टीका[२३] (भामहकृतकाव्यालंकारस्य टीका-'Our Heritage' इत्यस्यायां पत्रिकायां धारावाहिकतया प्रकाशिता, 1974-78 A.D.)

तथ्यसूत्र च प्रासङ्गिक मन्तव्यः

१। विचार्य तारकं चक्रं पिता मे करुणाकरः।
मन्नाम वामदेवेति कृतवान्नामकर्मणि॥ (विद्वानमोदतरङ्गिणी)

२। नाम्नैव सम्वोध्य जनः कथायां सदेतमाकारयिता तदाशीः।
ताताग्रजो मामतिवत्सलत्वाच्चिरं चिरं जीवतया जुहाव॥ (तदेव)

३। द्वैताद्वैतमतादिनिर्णयविधिप्रोद्वद्धबुद्धिश्रुतो।
भट्टाचार्यशतावधान इति यो गौडोद्भवोऽभूत् कविः॥--काव्यविलासः, पृ. ११

४। इमौ भट्टाचार्यप्रवररघुदेवस्य चरणौ।
शरण्यौ चिन्तान्तर्निरवधि विधाय स्थितवत्॥--तदेव, पृ. १२

५। तदेव, पृ. ९।

६। History of Classical Sanskrit Literature—M. Krishnamachariar, p. 787.

७। History of Sanskrit Poetics—S.K. Dey, p. 29.

८। कारुण्याद् गजपतिराशु यस्य भेजे निर्धूताखिलवृजिनः परं प्रमोदम्।
चैतन्याकृतिमजितं जितं स्वभक्तैस्तं वन्दे मधुरिमसागरं मुरारिम्॥ --साहित्यकौमुदी, पृ ३

९। अवाप पूर्ववङ्गेषु भूरिसूरिषु जन्म यः।
कोटालिपाडोनशियाग्रामे वहु द्विजजन्मनि॥
माता विधुमुखी देवी पिता गङ्गाधरः सुधीः।
पितामहः काशीचन्द्रो गोत्रञ्च यस्य काश्यपम्॥
--काव्यकौमुदी, पृ. १७९

१०। पक्षाब्धिनागेन्दुमिते शकाब्दके सौराश्विने तेन चतुर्दशे दिने।
विनिर्मिता श्रीहरिदासशार्मणा समाप्तिमाप्ता किल काव्यकौमुदी।
--तदेव, पृ १७९

११। नगरं सेरपुराण्यं कैकयविषये यदस्ति विख्यातम्।
तद् वास्तव्येषा कृतिरुपकृतयेऽस्तु वालानाम्॥

१२। Adhunika Sanskrit Sāhitya—Dr. Hiralal Shukla, p. 213

१३। अलंकारशास्त्रे प्रवेशमिच्छतां बालानां न द्रागित्येव प्रवेशयोग्यौ तौ प्रबन्धौ (साहित्यदर्पणकाव्यप्रकाशौ)।
अतस्तेषां सौकर्याय मया निर्मितोऽयं प्रबन्धः--काव्यालङ्कारसूत्रम्, पृ. १

१४। Kāśī Kī Pāṇḍitya Parampara—Pt. Baladeva Upadhyay, p. 638.

१५। "इति श्रीमन्महाराजरामजीवनरायमहाशयादेशेन-श्रीमधुसूदनकवीन्द्रविरचितायां रसचन्द्रिकायां शृङ्गाररसवर्णनं नाम प्रथम आलोकः।"--रसचन्द्रिका, पृ. ११।

१६। श्रीकाशीश्वरपाणिकल्पलतिकाच्छायाश्रयाव्याकुलः।
श्रीताराचरणद्विजः प्रतनुते शृङ्गाररत्नाकरम्॥--शृङ्गररत्नाकरः पृ. १

१७। History of Sanskrit Poetics—P.V. Kane, pp. 108 and pp. 430.

१८। Ādhunika Sanskrit Sāhitya—Dr. Hīrālāl Shuklā, p. 150.

१९। History of Sanskrit Poetics—Dr. S.K. Dey P. 173.

२०। "द्विजश्रीप्रमेचन्द्रस्य व्याख्यानप्रोञ्छनाश्चिते।
काव्यादर्शे सुदर्शेऽस्मिन् सन्तः सन्तु समुन्मुखाः॥"
--'काव्यादर्शः'-चिन्मयी चट्टोपाध्यायः, पृ. ५

२१। History of classical Sanskrit Literature, M. Krishnamachariar, p. 761.

२२। "ध्वन्यालोकप्रभा सेयं विष्णुशर्मविनिर्मिता।
आनन्दबर्धन भूयात् सतां लोचनचन्द्रिका॥"--'ध्वन्यालोकप्रभा'--विष्णुपद भट्टचार्य्य, पृ. १।

२३। "हरिपदशर्मतनूजो लक्ष्मीदेवीसूतो मयूखाख्याम्।
तनुते भामहवृत्तिं स्वोपज्ञं विष्णुशर्मायम्॥"
--आचार्यभामहप्रणीते काव्यालंकारे मयूखव्याख्या, विष्णुपदभट्टाचार्य्य, पृ. ३।

Select Bibliography

A) Edition of Sanskrit Texts and Translations :

Alaṁkārasūtram (of candrakānta Tarkālamkāra) —(edt.) Upendranath Chakravarti, Sanskrit Press, 62, Amhurst street, Calcutta (Now Kolkata).

Dhvanyāloka-prabhā new critial exposition of the Dhvani-kārikās—Bishnupada Bhattacharya, 168/1, Raja Dinendra Street, Culcutta (Now Kolkata); Sanskrit Sahitya Parishat, 1986 A.D.

Kāvyadīpikā (of Kānticandra Mukhopadhyāya) —(Edt.) Thanesh Chandra Upraiti, Delhi; Parimal Publication, 1985 A.D.

Kāvyakaumudī (of Haridāsa Siddhānta vāgīśa)—(edt.) Bhavesa Chandra Bhattacharya, Culcutta (Now Kolkata); 1955 A.D. (1st ed.)

Kāvyavilāsa (of Rāmadeva Cīrañjīva Bhaṭṭācārya) —(Edit.) Batukanath Sharma and Jagannath Shastri, Varanasi; Government Sanskrit Library.

Rasacandrikā (of Madhusūdana Kavīndra)—(Edt.) S.N. Ghoshal Shastri, Santiniketana; Visvabhārati, 1968.

Sāhityakaumudi (of Baladeva Vidyābhūṣaṇa)—Edt. Siva Dutta and K.P. Paraba, Pub. Kavyamala Series, 1897 A.D.

B) Works in English Language :

Chattopadhyay, Rita—i) "Mm. Haridāsa Siddhāntavāgīśa : An Appraisal", Calcutta; Sanskrit Pustak Bhandar, 1989.

ii) "Modern Sanskrit Literature : Some Observations", DSA, Dept. of Sanskrit, Jadavpur University, Kolkata-700032; 2004.

Dutta, K.K.—"Bengal's contribution to Sanskrit Literature", Calcutta; 1974.

Srivastava, Anand Kumar—"Later Sanskrit Rhetoricians : Post Paṇḍitarāja era", Delhi; Eastern Book Linkers, 2007 (1st ed.)

PHILOSOPHICAL SIMILES OF KĀLIDĀSA

DEBASREE SADHU

Indian critics of literature or Ālaṃkārikas are unanimous in holding that *pratibhā* is the most essential requirement of a poet. If a person does not have a natural poetic faculty, he can never earn fame as a poet. He may write some verses or the like but he will not be accepted as a poet by the critics. But it has also been pointed out that *pratibhā* alone cannot make a good poet. Some other requirements also are there. For example, one must acquire the skill of composing poetry. Another most important qualification of a poet is knowledge of the various branches of learning. Even a genius cannot become a poet of fame without studying properly almost all sorts of subjects. Alaṃkārikas like Daṇḍin, Mammaṭa and others have emphasised this point[1]. In fact, in the Indian literary tradition we find evidences of these in all the famous poets and authors like Bhāravi, Māgha, Śrīharṣa, Bāṇabhaṭṭa and others. Naturally the greatest poet of classical Sanskrit, Kālidāsa also was no exception. If we go through his works we find that he had deep knowledge of the different systems of Indian philosophy and on many occasions he has made use of this knowledge successfully. In this paper I shall discuss a few similies of Kālidāsa which are based upon some particular doctrines of the different schools of Indian philosophy.

In the Indian philosophical tradition Sāṃkhya is accepted the earliest system. It must have been also very well known, because even in ancient works which are not works of philosophy proper we find that many of the Sāṃkhya views are presented, e.g. the *Mahābhārata,* the *Carakasaṃhitā* etc. Kālidāsa also utilised some of the Sāṃkhya views in some of his works. For example, in the thirteenth canto of the *Raghuvaṃśa* we find that Rāma is returning to Ayodhya along with Sitā who has been rescued from Rāvaṇa. On their way they had to pass over the famous river called Sarayū. Describing the origin of this river, Kālidāsa writes a beautiful philosophical similie through this verse.[2]

The Sāṃkhya system explains the origin of the world in its own way. The root cause of the world and all the inanimate objects of *avyakta, prakṛti or pradhāna.* The world is created through the gradual evolution of it. There is also a distinct order in this evolution. Thus, the first evolutes of *avyakta* is *buddhi.* Kālidāsa says just as *buddhi* is produced out of *avyakta,* similarly the great river Sarayū flows out of the famous lake called Mānasa. In this similie Mānasa and Sarayū are *upameyas, avyakta* and *buddhi* are *upamānas.* Kālidāsa has also maintained the basic rules of a similie by mentioning the two in the same number and gender. At the same time he has also given evidence of his knowledge of the Sāṃkhya system.

Again, in a verse of the tenth canto of the *Raghuvaṃśa* we find a clear reference to a well-known Nyāya view[3]. The context here is the offering of praises to Nārāyaṇa by the different gods. Praising the excellences and exalted position of Nārāyaṇa the gods say that it is impossible to describe his glories through words. This whole world is permeated by him. Even when the things representing him are perceptible it is not possible to get an idea of his extraordinary glory. But he is actually beyond perception, his existence can also be ascertained by inference or verbal testimony. So how can one describe his grandeur properly? Here Kālidāsa clearly touches upon a Nyāya view. In the Nyāya view Nārāyaṇa would be Isvara. Specially, of the different systems of Indian philosophy, the later Naiyāyikas have discussed about Īśvara in great details. What is the proof for the existence of God? First, the answer is that God can also be proved by inference of *anumāna.* In a very general way the inference is as follows. Every effect is produced by a conscious agent, e.g. the potter makes a pot and so on. Therefore, this world also must be created by a conscious agent. Therefore some agent with extraordinary powers must be there and he is none other than God. After establishing God by inference, Nyāya argues that God is proved by scriptural evidence also. It is clearly stated in the Veda that there exists an agent who is the creator of the whole world. In fact, Mallinātha in his comments on this verse has quoted the most famous Nyāya inference offered to prove God.

Also, in the first canto of the *Kumārsambhava*[4], Kālidāsa utilises a doctrine which is accepted by all the orthodox and heterodox systems of Indian philosophy except the Cārvaka. Kālidāsa is describing the childhood of Pārvatī. She is is indeed a very meritorious student and she can learn things easily. To describe this fact he presents us with a beautiful similie. He says that in the autumn the rows of cranes assemble on the bank of Bhāgīrathī out of their own accord; again, the great herbs naturally shed charming lights during the night; similarly, the knowledge which Pārvatī has acquired in the different branches of learning in her previous birth became manifested in the present time almost independent of any effort or instruction of the preceptor.

As it is well-known, most of the systems of Indian philosophy believe in the doctrine of rebirth. A living being before it is finally liberated passes through a series of births according to the nature of the merits and demerits produced by its different actions. The self is immortal. When it becomes connected with a particular body it is said that the self is born. But when its connection with that particular body is destroyed, it is said that there is death. Actually, the body is produced and destroyed, but there is no production and destruction of the self [5]. Moreover, the excellences which a self acquires in one birth remain deposited as *saṃskāras* in the self. When in a later birth the self becomes connected with another body, these excellences become manifested. This view is denied by the Cārvākas only, because they do not believe that there is a self different from the body itself. There is no eternal self and no transmigration. But not only the orthodox schools like Sāṃkhya, Nyāya etc., but even the Buddhists who consider the self as momentary not deny rebirth.

Kālidāsa wants to show that Pārvatī was naturally intelligent enough and her acquisition of knowledge was effortless. So he says that in the previous birth she studied the various branches of learning with great care and that knowledge appeared in her in this birth without any effort.

Finally we may briefly refer to Kālidāsa's use of grammatical philosophy. In the Indian tradition grammar is not simply concerned with the instructions for learning of a language, but it has been elevated to the height of a philosophy specially by Patañjalī and the Bhartrhari. In the *Vākyapadīya* Bhartṛhari has propounded Śabdabrahmavāda. One of the basic doctrines of the grammarians is the inseparable relation or identify of words and meanings. Kālidāsa has referred to this view in the opening verse of the *Raghuvaṃśa*[6] and in the sixth canto of the *Kumārsaṃbhava* .

Thus we can say that Kālidāsa was not only a great poet, but also a great scholar of Indian philosophy in his own right.

References

1. “ *śaktirnipunatālokaśāstrakāvyādyavekṣanāt /*
   kāvyajñaśikṣyābhyāsa iti hetustadudbhave //” (*kāvyaprakāśa*-1.3)
2. “*brāḥmam saraḥ kāraṇamāptavāco buddherivāv-yaktamudaharanti /*” (*Raghuvaṃśa* -13.60)
3. *vahudhāpyagmairbhinnāḥ panthānaḥ sidhihe-tavaḥ /*
   tvayyeva nipatantyoghā jāhnavīyā ivarnve // (*Raghuvaṃśa*- 10.26)
4. *tāṃ haṃsamālāh śaradīva gaṅgāṃ*
   mahauṣadhiṃ naktam ivātmabhāsaḥ /
   sthiropadeśām upadeśakāle
   prapedire prāktanajanmavidyāḥ // (*Kumārsaṃbha va* - 1.3 0)
5. “*vāsāṃsi jirṇān yathā vihāya*
   navāni gṛhṇāti naro'porāṇi /
   tathā śarirāṇi vihāya jīrṇānyanyāni
   saṃyāti navāni dehī //” (*Gītā* - 2.22)
6. *vāgārtāviva saṃpṛktau vāgarthapratipattaye /*
   yagataḥ piarau vande pārvatīparameśrarau // (*Raghuvaṃśa* -1.1)

Bibliography

1) Chattopadhyaya, Debiprasad. *Indian Philosophy.* New Delhi 1972 (reprint).
2) Dasgupta, S.N. *A History of Indian Philosophy,* Delhi 1975 (vol-1-5), Indian Edition.
3) Hiriyana, M. *Outlines of Indian Philosophy.* Bombay 1973.
4) Jhala, G.C. *Kālidāsa : A Study.* Bombay 1949
5) Kālidāsa, *Kumārsambhava* - with Mallinatha's commentary. Ed. M.R. Kale. Delhi 1999 (5th edition).
6) Kālidāsa, *Raghuvaṃśa* - with Mallinatha's commentary. Ed. Gopal Raghunath Nandargikar. Delhi 1982 (5th edition).
7) Mammaṭa. *Kāvyaprakāśa.* Ed. R.D. Karmakar. Poona 1965
8) Pillai, K.C. *Similies of Kāḷidāsa.* Viswa Bharati Studies 1947 (no.7).
9) *Śrīmadbhagavadgītā-* with Śaṅkara's commentary. Ed. Gita press. Gorakhpur (nd).

KNOWLEDGE IS THE PATH OF SALVATION
(with special reference to the upaniṣadic protocol to divinity)

BIBHUTI BHUSAN MOHAPATRA

At places Ācārya Śaṅkara speaks of *jñāna* as a means of liberation e.g. when he says *'niḥśreyasaphalaṁ tu brahmavijñānaṁ'*[2] in his commentary on *Brahma-sūtra.* 1.1.1 or when he says *'mokṣa-sādhanaṁ jñānaṁ'* in *Upadeśa-shasr.*[3] But it is to be noted here that knowledge or illumination *(Jñāna)* instead of being merely a means of freedom is itself considered in Advaita Vedānta to be the goal for which everyone should aspire only for its own sake in as much as freedom is supposed to consist in illumination itself. It has often been misunderstood that, according to Śaṅkara, knowledge-illumination *(Jñāna)* is a mere means of freedom. Nevertheless, it is more appropriate to say that freedom, according to Śaṅkara, is nothing but illumination. In the *Upadeśa-Sahasrī,* for example, *jñāna* as an instrument of freedom can only mean the bookish knowledge of *Brahman* obtained through *śravaṇa* only which is to be firmly entrenched in the mind of die listener through *manana* and *nididhyāsana* finally culminating in *Brahman-jñāna* in the sense of *Brahm vagati* or the full comprehension of *Brahman* i.e. freedom. It is also noted here that freedom in Indian thought is not necessarily a state to be attained liere after, nor is it a state of other-worldliness which is to be attained by negating tlje worldly life altogether. This paper will concentrate on the disciplines designed in above-mentioned sentence uttered by Yājñavalkya in *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* to secure this result.

The supreme word which guides the *sādhaka's* steps is the Upaniṣadic discipline or the Upaniṣadic injunction, *'ātma vā* are *draṣṭavyaḥ śrotavya mantavyo nididhyāsitavyaḥ'.* for, "with the seeing of. with the hearkening to, with the thinking of. and with the understanding of the *ātman* this world all is known."[4] This is the programme for the *sādhaka's* activity. This is the method of inquiry and study which consists in the determination of the purport of words constituting *śruti,* especially the major texts or the *mahāvākyas.* This is essentially a method to gain knowledge-illumination *(jñāna),* final culmination in *Brahma-jñāna* in the sense of *Brahmā vagati* or the full comprehension of *Brahman,* i.e. freedom. How?

I

The expression *draṣṭavya* denotes the goal, viz. the relation of the Self, i.e. the unity and not diversity. We must *see* the unity in the diversity, not merely know it. Seeing is believing. That is why the Upaniṣads speak of *darśana* or 'spiritual perception' in respect of the *Ātman* or *Brahman.*[5] A mere reasoned conviction is not enough, though it is necessary to give us the mark, as it were, at which to shoot.[6] A successful pursuit of this course of training will result in right knowledge-illumination i.e. freedom at once. The three remaining expressions indicate the steps to be taken before the goal is reached.

The traditional view is that, of the three steps, *śravaṇa* or hearkening to the Self is the main; for no means of cognition other than *śabda* is competent to yield the saving knowledge.[7] From the Upaniṣads alone is the real nature of the Selfknown the Self being the *aupaniṣada puruṣa.* Hence hearkening to the Upaniṣads has been accorded pride of place among the steps leading to Self-realization.[8] The next two steps, thinking and pondering aid the hearkening and so are its auxiliaries.[9]

Śravaṇa is essentially investigation or *vicāra* which consists in the determination of the meaning of words constituting *śruti,* especially the *mahāvākyas.* Only after its meaning is determined can the word function as a means of valid cognition. Understood as the means of valid cognition, *śravaṇa* may be seem to be the the chief.[10] *Śravaṇa* means the determination of the purport of words in the relevant precepts of *śruti* by means of the well-known six aids, viz. *upakrama-upasaṁhāra, abhyāsa, apīrvatā phala, arthavāda* and *upapatti.*[11] But can any word have the power to denote the Vedāntic Absolute from which the words with the mind recoil? True, the absolute without limitations of any kind is beyond the range of words; but in *śruti* there are words which denote the qualified Absolute; the knowledge of such words aids that of the pure Absolute.[12] *Śrāvana,* strictly, is not a form of knowledge-*jñāna,* for, knowledge is not a proper object of injunction; rather, *śravaṇa* is an activity and such as may be enjoined.[13] In fact, the two steps *manana* and *nididhysana* also are only mental activities. *Śravaṇa* is a thinking consideration such as: if the *mahāvākyas* like *tattvamasi* do not convey the sense of identity of *Brahman* and *Ātman.* they would not yield it even when tested with the help of the six aids of sense-determination. Generally, it serves the purpose of dispelling the fear that the Advaitic teaching of identity is baseless *pramāṇagatāsambhāvanā.*[14] This fear may take the form that the Upaniṣadic texts do not teach the non-dual *Brahman* but only subserve ritualistic activity.[15] According to the *Nyāyaratn val*, ratiocination in support of the identity of *Brahman* and *Ātman* also is included in *śravaṇa.*[16]

Look! How does the *mahāvākya, 'tattvamasi'*[17] convey the supreme Advaitic teaching of identity? The determination of its sense is the chief object of *śravaṇa.* Now, *tattvamasi* is known as the *upadeśavākya,* the proposition that sets forth the content of the saving knowledge. The appositional use of the two words, *'tat'*- 'that' and *'tvam'* 'thou' arouses the idea that they both refer to the same reality.[18] *Samānādhikaraṇya* or the appositional use of noun-words may refer to four different kinds of apposition[19]: (i) apposition by *bodh* or sublation; (ii) that by *adhyā ropa* or super imposition; (iii) that by means of *viśeṣaṇ-viśeṣya-sambandha* or the relation of the adjective and the substantive; and (iv) that through *aikyapakṣa* or identity.

An example of the first is furnished by the proposition 'the thief is the post' uttered on discovering that what was mistaken for the theif is in fact a post. The subject here, viz.. 'thief restates the content of the original error but, of that is predicated the being the post, which, thus, sublates the initial error. This type of opposition is inapplicable to the text *'tattvamasi'*[20] for it will imply that 'thou' the individual, is absolutely annulled in liberation, and, therefore, any effort on his part to secure it is unintelligible.[21]

The second type of opposition, based on superimposition, also is irrelevant in the present content; for propositions based on it are injunctive; e.g.. 'Meditate on mind as *Brahman* = *'mano brahmetyupāsī ta.'* Obviously, in *'tattvamasi'* there is no exhortation to meditate. This point becomes clearer still in the light of the fact that for meditation enjoined here as the direct means of liberation, the latter, as the product of meditation, will be transient.[22]

In examples like 'the blue lotus', there is the third type of apposition between the adjective 'blue' and the substantive, 'lotus' which also must be rejected in the case of 'that' and 'thou'; for these terms refer, by their denotative power, to mutually opposed entities, viz,, God and man. The opposition between these is empirical; but. empirically, it cannot be ignored. God being mediate and full consciousness, and man immediate but partial consciousness, there can be no opposition between the two. as such,[23]

Thus, the only alternative is to treat the opposition in question as referring to identity, *aikyapakṣa,* of the reality connoted by *'tat'* and *'tvam'*.[24] But, as mentioned above, the identity cannot hold between the senses expressed by *'tat'* and *'tvam'*. Nor may one of these terms be taken in an indicative or secondary sense without discarding its expressed sense, as an instance of *ajahatsvārtha.* Take, e.g., that *tat* connotes the world-cause. This indicated sense must be similar to the world or to the *Jīva.* The former will rule out all relation to *Jīva,* there being no mutual expectancy between the two. If it is deemed similar to the *Jīva* the sense of the sentence will be 'I the jīva am the world cause'. This knowledge yields no *puruśārtha* or human end; for it leaves the *Jīva* in his state of nescience. Similarly, the knowledge that God is one's master, derived from the same proposition by means of *lakṣaṇā* or otherwise, does not avail to liberate the *Jiva.*[25] or even after such knowledge the *Jīva* has to meditate on God to win his grace.

Nor can the secondary implication by which the expressed sense is ignored, *jahatsārth*, be applied to this major text; for, it can function only if a sense related to the expressed senses be available[26], nor can we decide to which of the two terms should this *lakṣaṇā* be applied.

Therefore, the right procedure is to apply to both terms the *bhāgalakṣaṇa*, by which part of the expressed sense is retained while the incompatible element is rejected.[27] The incompatibility of the term *'tat'* and *'tvam'* is confined to their expressed senses[28], for, these refer to God and his attributes on the one hand, and to man and his attributes on the other. But they have a secondarily indicated sense, each. Thus, *tat* indicates the ground of the world, pure consciousness which is existence and bliss also at the same time. Similarly, *tvam* indicates the eternal and immediate consciousness which witnesses the body, sense organs, and mind. Thus understood, these two indicated senses may be seen to be absolutely identical. This is analogous to the understanding of the proposition 'This is that Devadatta' *'soyam devadattaḥ'*. The attributes of Devadatta, viz. (he being qualified by the past time and some other locality, and the being qualified by the present time and this locality, are of course, incompatible, and as such are discarded; the final sense thus conveyed by the proposition is the self-identity of Devadatta stripped of his incompatible characteristics.[29] Even so, the major text or the *mahāvākya 'tattvamasi'* yields the absolute identity of the indicated sense of *tat* and that of *tvam*, the identity whose content is pure consciousness, without any accidental attributes or relations.[30]

II

The determination of the Advaitic sense of *tattvamasi* as indicative above in the vast majority of the *sādhakās* does not at once yield liberation, though, in very rare instances, it may. So that it may result in liberation, it has to be aided, as mentioned above, by *manana* and *nididhyāsana*. *Manana* is the mental activity which secures mediate certitude for the knowledge born of the *mahāvākya*.[31] According to the *Nārāyaṇi* it serves to remove the perverse thought that through the Upaniṣads have a distinct teaching of their own, it is not the identity of Self and Brahman.[32] This perversity is called *prameyagat* sambhāvan. *Nididhyāsana* is the reasoning activity for securing immediate certitude of the knowledge of identity.[33] The necessity for this part of the training arises to remove the perversity as follows : our belief in the reality of diversity as such as is the result of perception and is therefore immediate. So nothing but an equally immediate apprehension of unity or identity can effectively remove it.

All these three steps *śravaṇa, manana, nididhyasana* together consist of four types of reasoning processes: (i) the determination of the otherness of the objective manifold in relation to the conscious-subject *dṛgdṛśyānvaya-vyatireka.* It is argued that the self-revealing subject in judgements like posits the sphere of objects: 'I perceived this pot'; 'I perceive this mountain etc. Without such perceptions, the world of objects can in no way be deemed to exist. In other words, existence, to be intelligible, must be existence for a subject. To posit an object means to relate it to the consciousness which judges. This relation can be neither contact nor inherence, i.e. external or internal. Contact between things, so opposed, as consciousness and inert objects is unintelligible. As for *samavāya,* an independent relation between the two relate, it leads straight to the infinite regress. So the Advaitin concludes that the objective manifold is related to pure consciousness through *tādātmya* or identity. But identity cannot be conceived between consciousness and the inert objective manifold. Therefore, like the rope-snake, the world of objects is merely superimposed on consciousness; it has no independent status.[34] The next three types of reasoning follow the same pattern. In the second, *s kṣis kṣy nvaya-vyatireka.* it is argued that what is witnessed, viz., the inert states of the mind like pain and pleasure, cannot be identical with the witness intelligence; hence, they arc independently false. In the third. *gam p yitadavadhyanvaya-vyatireka,* it is made out that the objects and their states, which are in perpetual flux, cannot be identical with the immutable self. Hence, they are different and false. In the fourth, *du khiparamaprem spad nvaya-vyatireka,* the argument is that what causes evil and suffering, viz. the world of objects cannot be identical with pure consciousness which is also bliss; hence it is different and false.[35]

The point of these reflections is to impress on the inquirer the Advaitic conclusion that *Ātman* alone is immutably real. Like the thread running through pearls holding them together is the *Ātman* in regard to all phenomena.[36] The world false, *mithyā.*[37] By falsity of the world is meant that it has not eternal existence, incapable of sublation while, at the same time, it does appear in its locus, i.e. *Brahman.*[35] Thus understood, the negations of *sattvam* and *asattvam* may very well co-exist in the world, just as the negations of the universals of the cow and horse co-exist in the camel. Or, by falsity of. the world, one may mean that the world is totally non-existent at all times in *Brahman,* its locus.[39] The fact of this negation of the world in regard to its locus would not, itself, constitute a rival to the non-dual reality of *Brahman.* For, the Advaitic view is that negation is not different from its locus, the negation of a pot on the floor, e.g. is the same as mere floor. Nor, again, will the truth of the world's negation make its correlate, the world, equally true. For, in the analogous situation, the empirically true negation of the rope-snake does not entail the empirical truth of the rope-snake itself. Thus, from the point of view of pure *Brahman,* at no time is the world real.[40] A significant part of the three steps *śravaṇa* etc., consists in assimilating the nature of the world's falsity.

Together with this proceeds the determination of the real nature of self, which has been referred to under *śrāvaṇa.*

References

1. BU, II. 4.5; IV. 5.6.
2. BSŚB, 1.1.1, p. *22.*
3. US, Samyanmatiprakaraṇa etc.
4. Cf. CU, IV.1.3, *yenaśrutaṁ śrutaṁ bhavatyamataṁ matamavijñataṁ vijñatam.*
5. BU, II.4.5; IV. 5.6.
6. Cf. MU, 11. 2.2-4.
7. Cf. BU, III. 9.26, *taṁ tvaupaniṣadaṁ purusaṁ pṛcchāmi.*
8. *Vide* VPS, 1.162; *Ny yaraM vaL* on ŚB, p. 427.
9. *'śravaṇamaṅgi, pramaṇasya prameyavagamaṁ pratyavyavadhanat; manana nididhy sane tu cittasya pratyag tma-pravaṇa-saṁskāra-parinispanna-tadekāgravṛttikaryadvārena brahmānubhāvahetutaṁ pratipadyete'*, Vivaraṇa, Qd. AS, p. 1221.
10. Cf. *'tātparyasviśiṣṭaśabdajñānaṁ karaṇaṁ, atastātparyāvadhāraṇarūpa-vic rasy gitvam.'* Qd. AS, p. 1222.
11. *upakramopasaṁharavabhyasapurvata phalam /*
    arthavadopapattiśca liṅgaṁ tatparyanirṇave // Qd. NK, p. 152.
12. AS, p. 1240-41.
13. *śravaṇādikrivā tāvat kartavyeha pravatnataḥ, Sureśvara,*, Qd. AS, p. 1241.
14. Nārāyaṇī on SB, p. 428.
15. PMS 1.2.1 etc.
16. Nārāyaṇī on SB, p. 428.
17. CU VI. 8.7, etc.
18. Vide Madhusūdana's commentary on SS 1.197.
19. SS 11.39.
20. Commentary on SS II. 39.
21. It is clear that if *b dh* or sublatiou is applied to *'tat'* effort at liberation-*mokṣa* will cease to have any goal; for it means abolition of *Brahman.*
22. Commentary on SS, p. 214.
23. Cf. *Vedāntas ra* of Sadananda, (Ed.) M. Hiriyana, Poona, 1962, Notes, p. 37,
24. SS II. 33 and, p. 215.
25. *'tattvamasi'* has been variously interpreted by the different schools of *Vedāta.* Rāmānuja takes *tvam* as denoting the *Jīva* or *cit* and its opposition with *'tat'* meaning God signifies that the former is the body of the latter; or God is the self of the *jīva.* The Dvaitin understands the text to teach *Jīva's* dependence on and the difference from God; he splits *tattyam* as *'tasya tyam'* or is prepared even to say that the expression is *atattvamasi.* According to Bhāskāra the text

denotes aa ultimate *ek bkhāva* or merger of the *jīva* in *Brahman* as of rivers in the sea. For Vallabha, *tattvam* means *tasm ttvam* implying, mystically, die ecstasy of love. *Vide* PV, p. 595.

26. e.g., 'in the hamlet in the Ganges', "in the Ganges" *Go g yam,* indicates the bank, in contact with the Ganges; is doing so, the expressed sense of *Ga g y m* is entirely discarded. No such related sense is available for *'tat'* or *'tvam'*.
27. *ucit dravorapi hi bh galakṣaṇā.* SS II. 42 and SS I.160.
28. Vide SS I. 58, 159.
29. BSŚB, 2.1.18, pp, 411-12.
30. This cognition is said to have the supra-relational sense or the *akhanḍartha* as its content. It has been defined by Citsukha as follows:
    saṁsargāsaṅgisaṁyagdhihetutā yā girāmiyam/
    uktakhanḍartha yadva tatpratipadikarthata // TP, p. 192
    i.e. In the engendering by non-synonymous words of a valid cognition which is non-relational consists their integrality of sense; or, it may taken to be the non-relation sense of the stem-words.
31. *'mananaṁ tu vākyajanvajñānasya parokṣaniśca-yabhāvasampādakastarkaḥ'*, SB, p. 428.
32. Ibid.
33. SS takes it to be the repeated practice of undisturbed *śravaṇa* and *manana. Vide* Nyāyaramāval on SB, pp. 428-29.
34. *'svaprakāśadṛśastadātmyena siddhaṁ jaḍaṁ yadi satyaṁ syāt, tadā jaḍatyādinā svaprakāsādat-yantayilakṣaṇam na syāt'* Ny yaram val on SB, p. 429.
35. Ny yaratn val on SB, pp. 429-30.
36. Cf. BG, VIII. 7.
37. Cf. *Brahma satvaṁ jaganmithya,* VD, 66.
38. trik l b dhyavilakṣaṇatve sati kvacidapyupadhau sattvena pratiyamanatyam, AS, p. 16.
39. *pratipannop dhau traik likaniṣedhapratiyogirvaṁ mithyātvam,* AS, p. 21.
40. cf. *neha nanasti kiṁcatia,* KU, IV.11.

Abbreviations & Bibliography

AS Advaitasiddhi, Madhus dana Sarasvat, (Ed.) Sv m yog ndr nanda, with *Nyāyāmṛtam,* CVB, Varanasi, 1984.

BG *Bhagavad-gītā,* with *G h rthadpik* of Madhus datia Sarasvat, (Ed. & Tr. in Hindi), M.M. Agrawal, CSP, Delhi, 1996.

BSŚB *Brahmas tra-Śaṅkara-bhāṣya,* (Ed.) Sv in Hanuui na-Dasa Saṭaśastri, CVB, Varanasi, 1977.

BU *Bṛhadāraṇyakopaniṣad.*

CU	*Ch ndogyopaniṣad.*
KU	*Kathopaniṣad.*
MU	*Maṇḍukyopaniṣad.*
NK	Nyāya-kośa, (Ed.) Bh m c rya Jhalk kar, Poona, 1928.
PMS	*kPūrvamimāṁsa in its Sources,* Ganganatha Jha, Baiiares, 1942.
PV	*Philosophy of Viśiṣṭdvaita,* P.N. Srinivasacharior, Adyar, 1946.
SB	*Siddhānta-bindu* of Madhus dana Sarasvat, with the *Nyāyaram val* and *Narayam,* Kasi Sanskrit Series No. 65, 1928; (Reprint) 2006.
SS	*Siddhānta* of Gaṅgadharendra Sarasvat, (Ed.) K. Natesasastri, Madras, 1927.
TP	*Tattva-pradīpik* of Citsukha, (Ed.) Sav m Yog ndr nanda, CVB, Varanasi, 1985.
US	*Upadeśa-s hasr* of Śaṅkarācārya, Ed. in *Ved ntasandarbha,* MAS, Varanasi, 1989.
VD	*Vedānta in ima,* (Ed.) in *Vedānta-sandarbha,* MAS, Varanasi, 1989.
VPS	*Vivaraṇa-prameya-saṁgraha* of Bharatitirtha Vidyaranya, AUP, No. XXV, 1941.

भामहस्य शब्दशुद्धिमवलम्ब्य नैषधीयशब्दानां पर्यालोचनम्

डः साधनकुमारपात्रः

सुप्राचीनकालादारभ्य संस्कृतकाव्यस्य स्वरूपोत्पत्तिप्रयोजनादि विषये आलङ्कारिका भिन्नं भिन्नमभिमतं प्रकाशयन्ति। अलङ्कारशांस्त्रस्यास्मिन् सुदीर्घे यात्रापथे आचार्यैः काव्यस्वरूपमवलम्ब्य यदुक्तं तद्दृष्ट्वा एवमुपलभ्यते यत् केषाञ्चित्मते यथा 'शब्दार्थौ काव्यम्' (भामह-रुद्रट-कुन्तक-मम्मटादयः) तथा केषाञ्चित्मते पुनः विशिष्यः शब्दः काव्यम् (दण्डि-जगन्नाथादयः)। अतः काव्यविरचने शब्दस्य प्राधान्यं सर्वथा स्वीकरणीयम्। सर्वासां विद्यानां ज्ञानं महतः कवेः आवश्यिकीति ब्रुवता अपि भामहाचार्येण उक्तं--

"न स शब्दो न तद्वाच्यं न स न्यायो न सा कला।
जायते यन्न काव्याङ्गमहो भारो महान्कवेः॥" (का. अ. ५/४)

अत्र भामहेन प्रथममेव उक्तं--'न स शब्दः' इति। अत इदं वक्तुं शक्यते यत् कविना शब्दप्रयोगे नितरां यत्नः करणीयः। अस्मिन् विषये दण्डिना उच्यते--

"गौर्गौ कामदुघा सम्यक् प्रयुक्ता स्मर्यते बुधैः।
दुष्प्रयुक्ता पुनो गोत्वं प्रयोक्तुः सैव शंसति॥" (काव्यादर्शः-१/६)

आलङ्कारिकेषु यथा भामहेन तथा वामनेन शब्दशुद्धिमवलम्ब्य सुदीर्घमालोचनं विहितम्। अत्र शब्दशुद्धिविषये भामहमतमवलम्ब्य नैषधचरिते श्रीहर्षेण प्रयुक्ता शब्दाः यथाशक्ति पर्यालोच्यन्ते।

संस्कृतकाव्यशास्त्रजगति भामहाचार्यस्यालङ्कारग्रन्थः 'काव्यालङ्कारः' विशिष्टस्थानमेकमधिकरोति। ग्रन्थोऽयं षट्पिरिशरच्छेदेषु विभक्तः। अस्य ग्रन्थस्य प्रथमपरिच्छेदे काव्यस्य शरीरवर्णनम्, द्वितीयपरिच्छेद तृतीयपरिच्छेदे च अलङ्काराणां लक्षणमुदाहरणञ्च, चतुर्थपरिच्छेदे, काव्यस्य दोषनिर्णयः, षष्ठपरिच्छेदे शब्दशुद्धिश्च भामहेन आलोच्यते। यद्यपि न्यायनिर्णयः शब्दशुद्धिश्च काव्यविचारस्य अङ्गं नास्ति, तथापि काव्यस्य विशुद्धतारक्षणार्थमाचार्येण द्वौ विषयौ सन्निविष्टौ।

वैयाकरणान् प्रति आलङ्कारिकाः सदा श्रद्धाशीलाः। आचार्येण भामहेन काव्यालङ्कारे पाणिनिं प्रति श्रद्धा प्रदर्श्यते--"श्रद्धेयं जगति मतं हि पाणिनीयं माध्यस्थ्याद्भवति न कस्यचित्प्रमाणम्॥" (६/६३)॥ ध्वनिकारेण आनन्दवर्धनेन ध्वन्यालोके प्रथमोद्योते उच्यते--"प्रथमे हि विद्वांसो वैयाकरणाः। व्याकरणमूलत्वात्

सर्वविद्यानाम्।" आचार्यो राजशेखरः काव्यमीमांसाग्रन्थे षष्ठाध्याये काव्यस्वरूपविषये वदति– "...व्याकरणस्मृतिनिर्णीतः शब्दो ... "। आचार्यो मम्मटः काव्यप्रकाशग्रन्थस्य प्रथमोल्लासे 'बुधः' इति शब्दं व्यवहरति..."इदमुत्तममतिशयिनि व्यङ्ग्ये वाच्याद् ध्वनिर्बुधैः कथितः।" (कारिका-८)। ग्रन्थस्य वृत्तौ 'बुधैः' इति शब्दस्यार्थो 'वैयाकरणैः' इति कथयति। अत एव आलङ्कारिका व्याकरणं तथा वैयाकरणान् प्रति श्रद्धाशीला आसन् इति अवगम्यते।

काव्यालङ्कारे काव्यिकशब्दनिर्वाचनविषये आचार्येण भामहेन कथितम्-

"एतधग्राह्यं सुरभिकुसुमं ग्राम्यमेतन्निधेयं
धत्ते शोभां विरचितमिदं स्थानमस्यैतदस्य।
मालाकारो रचयति यथा साधु विज्ञाय मालां
योज्यं काव्येष्ववहितधिया तद्वदेवाभिधानम्॥" (१/५९)॥

भामहेन मन्यते यत् काव्यरचनाभिलाषी जनो व्याकरणं प्रति यत्नवान् भवेत्। यदि केनापि व्याकरणज्ञानं न सुष्ठुतया अर्ज्यते तर्हि तेन भिन्नकविप्रयुक्ताः शब्दा व्यवह्रियन्ते। परन्तु एतादृशः शब्दप्रयोगः सहृदयचित्ते आनन्दं न जनयति। अन्यप्रयुक्तः शब्दो भामहस्य समीपे--'परेण धृतमुक्तेव सरसा कुसुमावली" (६/५)। केवलमेव सुप्तिङ्संस्कारेण सिद्धस्य शब्दस्यैव काव्ये प्रयोगयोग्यता नास्ति। तत्रापि कविः शब्दान् संविचार्य्य काव्ये स्थापयति। शब्दशुद्धिप्रसङ्गे भामहस्य अयमेव प्रतिपाद्यविषयः।

काव्यालङ्कारे षष्ठपरिच्छेदे भामहाचार्येण कवीनां शब्दप्रयोगविषये संक्षेपेन अभिमतं प्रदत्तम्। भामहेनोच्यते--

"नाप्रयुक्तं प्रयुञ्जीत चेतः संमोहकारिणम्।
तुल्यार्थत्वेऽपि हि ब्रुयात्को हन्ति गतिवाचिनम्॥" (६/२४)

यदि द्वौ शब्दौ एकमेव अर्थं प्रकाशयतः तथापि अप्रसिद्धार्थे शब्दप्रयोगो विभ्रान्तिं सूचयति। यथा-- 'हन्'धातुः हननार्थं गमनार्थञ्च प्रकाशयति। किन्तु गमनार्थे हन्धातोः व्यवहारो न भवति। अपि च कोऽपि शब्दो वेदे प्रयुक्तोऽपि लौकिककाव्ये यदि प्रयुज्यते न तत् सर्वदा समीचीनम् (६/२७)। समासप्रसङ्गे भामहेन कथ्यते--

"प्रयुञ्जीताव्ययीभावमदन्तं नाप्यपञ्चमी।
तृतीयसप्तमीपक्षे नालुग्विषयमानयेत्॥" (६/३४)

भामहमते क्रियाविशेषणरूपेण अव्ययीभावसमाासनिष्पन्नोऽकारान्तः शब्दप्रयोगः कविना कर्त्तव्यः। परन्तु पञ्चमीविभक्तिं विना अस्य प्रयोगो न करणीयः। श्रीहर्षस्य नैषधचरिते एवं व्यवहारः परिलक्ष्यते। यथा-- उपनम्रम् (२/१२), सुभिक्षम् (३ब३८), अनुभ्राष्ट्रम् (३/१२८), असंशयम् (४/६५), अधिजङ्घम् (७/९७), अधिराजम् (८/५८, १४/७९), प्रतिवाचिकम् (९/१६), प्रतिवाचम् (/ब२५), यथामनोरथम् (९/५९), अभिमुखम् (१०/१२, १२/२९), ह्रिर्मुखम् (१०/२१), मध्येसभम् (१०/७४), मध्येऽङ्गम्

(१०/७९), उत्कण्टकम् (१०/१२४), उपलम्भनम् (१०/१२५), अधिरथ्यम् (१०/१३७), उपकण्ठम् (१४/४७), अतिवेलम् (१४/४९), अधिकण्ठम् (१४/९१), प्रतिकर्म (१५/२६) इत्यादयः।

द्विगुसमासनिष्पन्नानां पञ्चराजीप्रभृतीणां स्त्रीलिङ्गशब्दानां प्रयोगः कविना कर्त्तव्य इति भामहेन मन्यते-–"पञ्चराजीति च यथा प्रयुञ्जीत द्विगुं स्त्रियाम्" (६/३८)। नैषधचरिते अस्य प्रयोगो दृश्यते, यथा--त्रिलाकी (१/४५, ३/४०, ८१, ८/८४, १२/९५), द्विपत्री (३/१२०), शतमखी (५/२१), त्रिविबुधी (५/७२), द्विनयनी (५/१२६), द्विवाणी (७/२७, ३६), पञ्चशरी (७/७०), चतुर्नली (१०/१८), चतुःसमुद्री (१०/२८), त्रिवलि (१०/७५, १२८) त्रिवेदी (१०/७५), द्विमाली (१०/९२), द्विकुण्डली (१०/८७), सप्ताकूपारपारी (१२/१८), शतघ्नी (१२/५८), द्विजाली (१२/१०१) इत्यादयः। अपि च षष्ठपरिच्छेद ३८ संख्यके श्लोके भामहेनोच्यते कविना 'पुरुहूतसभम्' इत्यादीनां तत्पुरुषसमास-निष्पन्नशब्दानां प्रयोगः कर्त्तव्यः। नैषधचरिते एवं दृश्यते, यथा--राजपथे (९/३६), शोत्रपथम् (९/९९) इत्यादयः।

"तृतीयैकवचः षष्ठ्यामामन्तं च वदेत् क्विपि" (६/४०)। अत्र भामहेनोच्यते यत् क्विप्-प्रत्ययान्तशब्दस्य तृतीयाविभक्तेः एकवचने षष्ठीविभक्तेश्च बहुवचने प्रयोगः काव्यसौन्दर्यं वर्द्धयति। नैषधचरिते अस्य व्यवहारो, यथा--भूभृताम् (२/१०, ५/१३, ११/१२८), अपभृता (२/५३), नीवृता (२/४०), भूमिभृता (३/११५, ७/११), सुकृताम् (३/१३४), मन्दरभूभृता (४/५१), पुरभिदा (४/३६), स्वःसदाम् (५/१२३), धूलीभृता (७/१८), ऋणीकृता (७/३३), धातृकृता (१०/१००), मधुभिदा (११/४२), श्यामीकृता (११/१०६), गुणविदा (११/१२८), विद्याविदाम् (१४/७०), स्वादविदाम् (१४/७६) इत्यादयः।

अस्-भागान्तशब्दस्य तृतीयाविभक्तेः एकवचने षष्ठीविभक्तेश्च बहुवचने प्रयोगः करणीय इति कथ्यते भामहेन--

> "असन्तमपि यद्वाक्यं तत्तथैव प्रयोजयेत्।
> यथोच्यतेऽम्भसा भासा यशसामम्भसामिति॥" (६/४१)

नैषधचरिते ईदृशाः प्रयोगा नयनपथमापतन्ति। तृतीयाविभक्तेः एकवचने प्रयोगा यथा-ओजसा (१/१३), उपेयुषा (१/१७), वेधसा (१/१८, २/२५, ७/५१), एधसा (२/५७), चक्षुषा (२/७१), पयसा (२/९४), अभ्रतरसा (२/१०४), वयसा (३/१५, १०/१३१), मनसा (३/५४, ६/९५, ७/९), विहायसा (३/९९), अनेहसा (४/४४), चेतसा (५/६८, ९/८४), विदुषा (५/१३०), हृदैषा (६/९६), धनुषा (७/६०), तेजसा (९/२३, १२/८१), दिवौकसा (९/४२), वपुषा (९/८०), यशसा (९/१२३), आगसा (९/१३१, १५/३७), अप्सरसा (१०/११३), शिरसा (१२/४३), महसा (१३/२९), भूयसा (१४/८९), म्रदीयसा (१५/२४), वाससा (१५/२४) इत्यादयः।

षष्ठीविभक्तेः बहुवचने दृश्यन्ते, यथा-महसाम् (१/१), चक्षुःश्रवसाम् (१/२८), मेदसाम् (१/४१), अम्भसाम् (१/७४), पुरौकसाम् (१/७५), क्रशीयसाम् (१/८४), उच्चैःश्रवसाम् (१/१०९), वचसाम् (२/१, १२/१४, १३/९), विदुषाम् (२/१४,५५), ओजसाम् (३/२३), चक्षुषाम् (५/१९), यादसाम्

(५/७६), दिवौकसाम् (९/२०, ४१), अयसाम् (९/४२), विप्रुषाम् (९/११२), पुंसाम् (१०/११३), पयसाम् (१२/६५), सुमनसाम् (१२/८४), अप्सरसाम् (१४/३७), चेतसाम् (१५/८१) इत्यादयः।

क्वसु-प्रत्ययान्तशब्दस्य पुंलिङ्गे स्त्रीलिङ्गे च व्यवहारो भामहसम्मतः। नैषधचरिते दृश्यते व्यवहारोऽयं, यथा--उपेयिवांसम् (१/६३), मेदसाम् (१/४१), तस्थिवान् (५/१९), विदुषी (१५/८६) इत्यादयः।

अस्मिन् परिच्छेदे ४४ संख्यके श्लोके णिच्-प्रत्ययान्तशब्दप्रयोगेण काव्यसौन्दर्यं वर्द्धते इति कथ्यते भामहेन। नैषधचरिते एवं प्रयोगा दृश्यन्ते। यथा--निमज्जयामास (१/४५), घटयिष्यतः (१/४५), विलोकयिष्यसि (१/१३९), विलोकयामास (६/५८), रसम्भावयामास (६/७६), द्योतयामास (७/१२), चरितार्थयिष्यसि (९/४९), अर्पयिष्यति (९/१२५), कायित्वा (१०/२३), अनुरोधयितुम् (११/४२), विलोकयितासि (११/१०६), प्रेरयामास (१४/१७), दापयामास (१४/९७) इत्यादयः।

ताच्छिल्यार्थे णिनि-प्रत्ययान्तशब्दस्य प्रयोगः कविना कर्त्तव्य इत्युच्चारितं भामहकण्ठे (६/४६)। नैषधचरिते णिनिप्रत्ययान्तशब्दाः--सुधावधीरिणी (१/२), स्वसेविनी (१/३), अवीक्षि (१/२८), मन्दाकिनी (२/१०२, १०/९०), कामिनी (२/१०४), भाविनी (३/११), प्रतिवेशिनी (३/६५), साङ्क्रमिकी (३/१११), नन्दिनी (९/२), उत्सर्पिणी (११/७७), तरङ्गिणी (११/७७), वासवादीन् (१४/१४), सम्भविनी (९/१४४) इति। अपि च षष्ठपरिच्छेदे ४७ संख्याके श्लोके भामहः कथयति हृ-धातुना सह णिनिप्रत्यययोगेन हारी, हारि, हारिणी इति पदानि व्यवहर्त्तव्यानि। "दृष्ट्वा ततस्तत्परिहारिणीं तां व्रीडं विडौजः प्रवणाभ्यपादि॥" (१४/३५) अत्र कविना श्रीहर्षेण 'हारिणी' इति शब्दः प्रयुक्तः।

> "ताच्छिल्यादिषु चेष्यन्ते सर्व एवात्र नादयः।
> विशेषेण च तत्रेष्टा युच्कुरज्वरजिष्णचः ॥" (६/४८)

अत्र भामहेनोच्यते यत् ताच्छिल्यार्थे न-वर्णादौ एवं शब्दस्य धातोश्च व्यवहारो ग्रहीतव्यः। किन्तु तेषु विशेषतया युच्-कुरच्-वरच्-इष्णुच्प्रत्ययान्तः शब्द इष्टः। नैषधचरिते इष्णुच्-प्रत्ययान्ताः कतिपयाः शब्दा दृश्यन्ते। यथा-असहिष्णु (५/३९), निराकरिष्णु (६/७५), भविष्णु (९/४५, ८१), अपत्रपिष्णु (३/१११), उन्मदिष्णु (९/१३२), उत्पतिष्णु (९/११०), चरिष्णु (१/७८) इत्यादयः।

भामहेनोक्तम्--"क्तिन्नन्तं च प्रयुञ्जीत संगतिः संहतिर्यथा।" (६/४९)। भामहमतानुसारिणां क्तिन्-प्रत्ययान्तशब्दानां प्रयोगो नैषधचरिते परिलक्ष्यन्ते। यथा--गतिः (३/१०), श्रुतिः (४/१), सिद्धिः (६/४), विख्यातिः (६/६४), दृष्टिः (६/९, ७/५), विधिः (७/६१), सृष्टिः (७/७२), गुप्तिः (७/८४), सिद्धिः (७/९८), शक्तिः (८/४, १०/८३), भृतिः (८/१६, १४/१९), शान्तिः (९/५), पद्धतिः (९/९), स्थितिः (९/२२), बुद्धिः (९/३२, १४/७), उक्तिः (९/३८), वृत्तिः (९/५५), गतिः (९/७६), प्रकृतिः (९/१२१), भ्रान्तिः (९/१४०), प्रशस्तिः (१०/५१), स्मृतिः (१०/६९), मुष्टिः (१०/११९), कृतिः (१०/१३१), मुक्तिः (१०/१३२), मतिः (१०/१३४), आप्तिः (१०/१३७), परिणतिः (११/१६), कीर्त्तिः (११/३१, १४/९८), द्युतिः (११/३०), मूर्त्तिः (११/१८), प्रसिद्धिः (११/४७), स्तुतिः (१२/

१३), भूतिः (१३/११), जातिः (१४/६), क्षितिः (१४/१२), वृष्टिः (१४/९८), सम्भूतिः (१५/४०) इत्यादयः।

"ठक् चापि तेन जयतीत्याक्षिकः शास्त्रिको यथा॥" (६/५२)। भामहेन मन्यते यत् 'तेन जयति' इति अर्थे ठक्-प्रत्ययस्य व्यवहारः कर्त्तव्यः। नैषधचरिते पारलोकिकः (५/९२), वाचिकः (६/७७, ८/१०७), सार्वकामिकः (९/७५), वैदिकः (९/७५), लाक्षणिकः (१०/११६), सात्त्विकः (११/२१, १२/२९) च इति शब्दां दृश्यन्ते।

भावार्थे इमनिच्-प्रत्ययान्तशब्दप्रयोगः कर्त्तव्यः। अपि च ईयसून्प्रत्ययान्तशब्दा ग्रहीतव्या इति कथ्यते आचार्येण--

"वदेदिमनिजन्तं च पटिमा लघिमा यथा।
विशेषेणेयसून्निष्टो ज्यायानाप कनीयसीम्॥" (६/५४)॥

नैषधचरिते इमनिच्-प्रत्ययान्तशब्दा यथा--मञ्जिमा (१/८), अनिमा (१/५९), नीलिमा (२/२५), वत्सिमा (३/५५), म्रदिम्ना (३/१२१), पाण्डिमा (४/१५), गरिमा (११/६६), वंहिमा (१२/१०२), चण्डिमा (१३/३०) इत्यादयः। ईयसून्-प्रत्ययान्तशब्दाः यथा-पटीयान् (१/१७), महीयसि (१/२४, ११/७४), महीयसः (१/११३), वरीयान् (४/१२१), अल्पीयसि (८/३२), प्रेयसी (८/७७, १४/८६), वलीयसा (९/१२६), कनीयसितरा (११/११९), भूयान् (१३/२३), महीयान् (१४/१५), भूयसा (२४/८९), म्रदीयसा (१५/२४), श्रेयसी (१५/८६) इत्यादयः।

अपि च भामहेनोच्यते मतुप्-प्रत्ययान्तशब्दः कविना ग्रहीतव्यः (६/५६)। नैषधचरिते अस्य प्रयोगा लक्ष्यन्ते। यथा--सरस्वती (९/२, ७/४९), वासती (३/६५), भानुमान् (४/२०, ५/१३६), हिमतः (४/४५) भगवतः (५/१८), युक्तिमती (५/४९), संख्यातवान् (७/४१), कौतुकवान् (७/४१), शिखावान् (८/८१), विश्रान्तवती (९/७), समृद्धिमान् (९/८०), प्रबोधवान् (९/१२१), मुद्वती (९/१४८), संख्यावतः (१०/७२), भूतवती (१०/८०), उदन्वान् (१०/११५), वीणावती (१०/१३४), वसुमती (११/१०३), भगती (११/७, १३/९), राजन्वती (११/११९), भानुमान् (१२/८१), उद्गतिमान् (१३/१०), त्रपावती (१४/३०), मघोनः (१४/३५), बलवान् (१५/६७), किरीटवान् (१५/७२) इत्यादयः।

अनेन प्रकारेण आचार्यो भामहः काव्ये शब्दप्रयोगविषये अभिमतं प्रदाय काव्यविचाराद् विरमति। भामहेन मन्यते--"सालातुरीयमतमेतदनुक्रमेण को वक्षतीति विरतोऽहमतो विचारात्।" (६/६२)। काव्ये सर्वतोमुखीं विशुद्धतामानेतुं कवेः शब्दशुद्धिज्ञानेन प्रयोजनमस्ति इति मत्वा भामहेन आलोच्यते विषयोऽयम्। नैषधचरिते श्रीहर्षेण प्रयुक्तान् शब्दानालोक्य एवमेव मन्यते यद्यपि भामह-श्रीहर्षयोर्मध्ये सुदीर्घकालगतं व्यवधानं विद्यते तथापि अस्मत्कृतया आलोचनया एवं साररूपं प्राप्यते यत् ख्रीष्टीयसप्तमशताब्द्यां

(आनुमानिकायाम्) भामहेन कवीनां कृते शब्दशुद्धिरक्षार्थं ये नियमा निर्देशिताः खीष्टीयद्वादशशताब्द्यां कविना श्रीहर्षेणापि ते खलु नियमा बहुत्रानुसृताः।

Bibliography

1. Ācārya, Nārāyana (Ed.), *Naiṣadhacarita of Śrīharṣa,* Bombay : Nirṇayasāgar Press, 1952.
2. Cakravartī, Satyanārāyaṇa, *Pāṇinīya Śabdaśāstra,* Kolkata : Sanskrit Pustaka Bhandar, 2003.
3. Jani, Arunoday Natwarlal, *A Critical Study of Śrīharṣas Naiṣadhīyacarita,* Boroda : Oriental Institute, 1957.
4. Tarkavāgīśa, Premacandra (Ed.), *Naiṣadhacarita of Śrīharṣa,* Kolkata, 1816.
5. Dāsa, Karuṇāsindhu (Ed.), *Saṁskṛta Sāhityasambhāra* (Caturdaśa Khaṇḍa), Kolkata : Navapata Prakāśana, 1982.
6. De, S.K. *History of Sanskrit Poetics,* Calcutta : Firma KLM Private Limited, 1976.
7. Dvivedī, Mahāvīraprasāda, *Naiṣadhacaritacarcā,* Banārasa : Hariprakāśayantrālayamudrita, 1899.
8. Pāṭhaka, Jagannātha (Ed.), *Dhvanyāloka of Ānandavardhana,* Vārāṇasī : Coukhambā Vidyābhavana, 1965.

9 Bhattācārya, Gurunātha (Ed.), *Amarakoṣa of Amarasiṁha,* Kolkata : Sanskrit Pustaka Bhandar, Vaṅgābda-1417.

10. Lāhiḍī, Prabodhacandra and Hṛṣīkeśa Śāstrī (Ed.), *Pāṇinīya of Pāṇini,* Kolkata : The Dhaka Students Library, 1994.
11. Śarmā, Śivadatta (Ed.), *Naiṣadhacarita of Śrīharṣa,* Bombay, 1912.
12. Śarmā, Vaṭukanātha and Valadeva Upādhyāya (Ed.), *Kāvyālaṅkāra of Bhāmaha,* Vārāṇasī : Coukhambā Saṁskṛta Sirija, 1985.
13. Śāstrī, Haragovinda and Tribhuvanaprasāda Upādhyāya (Ed.), *Naiṣadhacarita of Śrīharṣa,* Vārāṇasī : Coukhambā Saṃskṛta Sirija, 1977.
14. Sastry, P.V. Naganatha, *Kāvyālaṅkāra of Bhāmaha,* Delhi : Motilal Banarsidass, 1991.
15. Śukla, Bāvulāla (Ed.), *Kāvyaprakāśa of Mammaṭa,* Delhi : Nāgaprakāśaka, 1995.
16. Siddhāntavāgīśa, Haridāsa (Ed.), *Naiṣadhacarita of Śrīharṣa* (1-11), Nakipur, 1849.
17. Siddhāntavāgīśa, Haridāsa (Ed.), *Naiṣadhacaritra of Śrīharṣa* (12-22), Kolkata, 1871.
18. Handiqui, Krisna Kanta, *Naiṣadhaarita of Śrīharṣa,* Poona, 1956.

ঋগ্বেদের সরস্বতী

সুমনা বন্দ্যোপাধ্যায়

ঋগ্বেদে পুরুষ দেবতার সংখ্যাধিক্য থাকলেও স্বল্পসংখ্যক নারী-দেবতা অপেক্ষাকৃত প্রাধান্য লাভ করেছেন। তাঁদের মধ্যে সরস্বতী হলেন অন্যতমা।

বাগ্দেবী সরস্বতী ঋগ্বেদের যুগে এক মহাতরঙ্গশালিনী নদী-রূপে অধিক জনপ্রিয় ছিলেন।[১] এই নদী একসময় হিমালয় থেকে উৎপন্ন হয়ে স্বাধীনভাবে সাগরে পতিত হত—“একা চেৎ সরস্বতী নদীনাং শুচির্যতী গিরিভ্য আসমুদ্রাৎ।”[২] ঋগ্বেদে সরস্বতী খুব অল্পসংখ্যক সূক্তে বর্ণিতা হলেও ঋষি-মানসে তিনি বিভিন্নরূপে আবির্ভূতা হয়েছেন—

দানশালিনী সরস্বতী

ঋগ্বেদে সরস্বতীর দানশালিনী রূপটি ফুটে উঠেছে। তিনি স্তোতৃবর্গের রক্ষাকারিণী এবং অন্ন দ্বারা সম্যগ্‌রূপে তৃপ্তি সাধন করেন।[৩] তিনি হব্যদাতাদের প্রতি সর্বদা সদয়। হব্যদাতা বধ্র্যশ্বকে বেগসম্পন্ন করেছেন এবং ঋণমোচনকারী দিবোদাস নামক একটি পুত্র প্রদান করেছেন। দানশালিনী সরস্বতী দানবিমুখব্যক্তিদের পছন্দ করেন না। তাই দানবিমুখ পণিদের তিনি সংহার করেছেন।[৪] তিনি দাতৃব্যক্তিদের অভিলাষ সর্বদা পূরণ করেন।[৫] এছাড়া, ঋষি ভোগ্যযোগ্য ধন-প্রদানের জন্য অন্নশালিনী দেবী সরস্বতীকে আহ্বান করেছেন।[৬] এই প্রসঙ্গে হংসনারায়ণ ভট্টাচার্যের মতে—‘বৈদিকযুগে সরস্বতীই ধনের দেবতা।’[৭] সরস্বতী নদীর তীরবর্তী অঞ্চলগুলি উর্বর হওয়ায় প্রচুর শস্য উৎপন্ন হত। তাই ঋগ্বেদের বিভিন্নস্থানে সরস্বতীকে বাজিনীবতী বা অন্নশালিনী বলা হয়েছে।[৮] এই পবিত্রাসরস্বতীর কৃপাধন্য ঋষি তাই চিরকাল সরস্বতীনদীতীরে বসবাসের ইচ্ছা প্রকাশ করেছেন—“মা ত্বৎক্ষেত্রাণ্যরণানি গন্ম।”[৯] তাইতো তিনি হলেন—“অম্বিতমে নদীতমে দেবিতমে।”[১০]

জ্যোতির্ময়ী সরস্বতী

ঋগ্বেদে ‘সরস্বান্’ নামে এক দেবতার নাম পাওয়া যায়। রমেশচন্দ্র দত্ত ‘সরস্বান্’ সম্পর্কে মন্তব্য করেছেন—“সরস্বতী শব্দকে পুংলিঙ্গ করিয়া একটি দেবস্বরূপ অর্চ্চনা করা হইয়াছে।”[১১] ঋগ্বেদে সরস্বান্ দেবকে সূর্যরূপে বর্ণনা করা হয়েছে।[১২] হংসনারায়ণ ভট্টাচার্যের মতে—‘সরস্বান্ পুরুষ এবং স্ত্রীলিঙ্গে সরস্বতী। গত্যর্থক সৃ ধাতুর সঙ্গে অসুন্ প্রত্যয় যোগে সরস্ শব্দ নিষ্পন্ন। সরস্ শব্দের অর্থ গতিশীল সূর্যরশ্মি—গতিশীল ত্রিলোকব্যাপী রশ্মি যার আছে এই অর্থে সরস্ শব্দের উত্তর মতুপ্ প্রত্যয় করলে সরস্বান্ শব্দ হয়। সরস্বৎ শব্দে স্ত্রীলিঙ্গে ঙীপ্ প্রত্যয় করলে হয় সরস্বতী।”[১৩] স্বামী নির্মলানন্দের মতে—“সরস্ শব্দের প্রকৃত অর্থই জ্যোতিঃ, তদুত্তরে অস্ত্যর্থে বতুপ্ এবং স্ত্রীলিঙ্গে ঈপ্ প্রত্যয় করে নিষ্পন্ন হয়েছে সরস্বতীশব্দটি। আলোকময়ী বলেই তিনি সর্বশুক্লা।”[১৪]

বৃষ্টির দেবী

সরস্বতীকে কখনো কখনো জলবর্ষণ করতেও দেখা যায়। ঋগ্বেদের একটি মন্ত্রে তাঁকে স্বর্গ বা অন্তরীক্ষ থেকে যজ্ঞভূমিতে অবতীর্ণ হয়ে জলবর্ষণ করার জন্য আহ্বান করা হয়েছে।[১৫] সরস্বতীর জলবর্ষী অপ্রতিহত গতির উল্লেখ ঋগ্বেদে পাওয়া যায়।[১৬] এছাড়া, বৃষ্টির দেবতা ইন্দ্রের সঙ্গে তাঁকে সংশ্লিষ্ট লক্ষ্য করা যায়। ইন্দ্র যেমন বৃত্রাসুরের হন্তা, তেমন সরস্বতীও হলেন বৃত্রের বিনাশকারিণী বা বৃত্রঘ্নী।[১৭] সুতরাং সরস্বতীকে বৃষ্টির দেবী বলাই যায়।

আরোগ্যের দেবী

সরস্বতীকে আরোগ্যদানের জন্যও স্তুতি করা হয়েছে। ঋগ্বেদের ১০।১৭।৮ সংখ্যক ঋকে আমোদসহকারে যজ্ঞের দ্রব্যসমাপ্ত ভোগ করে আরোগ্য এবং অন্নদানের জন্য আহ্বান করা হয়েছে। এছাড়া, দেববৈদ্য অশ্বিকুমারদ্বয় যখন ইন্দ্রকে রক্ষা করেছিলেন, তখন সরস্বতী দেবী ইন্দ্রের সমীপে ছিলেন। আবার অন্যত্র বলা হয়েছে, পিতা-মাতা যেমন পুত্রকে রক্ষা করেন, তেমনি অশ্বিদ্বয়ও অদ্ভুত কার্যের দ্বারা উৎকৃষ্ট সোমপান করিয়ে ইন্দ্রকে রক্ষা করেছিলেন, সেই শচীমান্ ইন্দ্রকে সরস্বতী যেন অভিষিক্ত করেন।[১৮] এখানে সরস্বতীর আরোগ্যদায়িনী রূপটিই ফুটে উঠেছে।

বাক্যময়ী দেবী

ঋগ্বেদে সরস্বতীর সত্যপ্রিয়া এবং বাক্যময়ী রূপটিও পরিস্ফুট।[১৯] এছাড়া, সরস্বতীকে একস্থানে শিক্ষয়িত্রীও বলা হয়েছে। ঋগ্বেদের ১।৩।১১ সংখ্যক মন্ত্রে তিনি হলেন সুনৃত বাক্যের উৎপাদয়িত্রী এবং সুমতি লোকদিগের শিক্ষয়িত্রী।

নদী সরস্বতী বাক্যময়ী দেবীতে কিভাবে পরিণত হলেন? এর উত্তরে বলা যায় যে, সরস্বতী নদীর তীরে ঋষিরা যজ্ঞ করতেন, আর সেই যজ্ঞের মন্ত্র নদীর তীরবর্তী অঞ্চলগুলিকে মুখরিত করে তুলতো। রমেশচন্দ্র দত্তের ভাষায়—'পুরাকালে সরস্বতী নদী-তীরে যজ্ঞ সম্পাদন হইত এবং মন্ত্র উচ্চারিত হইত, ক্রমে সেই সরস্বতী নদী সেই পবিত্র মন্ত্রের দেবী ও বাগ্দেবী বলিয়া পরিণত হইলেন।'[২০]

ঋগ্বেদের সরস্বতী নিজ শ্রেষ্ঠতাহেতু নিরতিশয় গুণশালিনী।[২১] সরস্বতীকে একাধারে যেমন নদীরূপে স্তুতি করা হয়েছে, তেমনি ত্রিলোকব্যাপিনী দেবীরূপেও কল্পনা করা হয়েছে।[২২] এই প্রসঙ্গে যাস্কের উক্তিটির উল্লেখ করা যায়—"তত্র সরস্বতী ইতি এতস্য নদীবদ্দেবতাবচ্চ নিগমা ভবন্তি।"[২৩]

টীকা

১। ঋগ্বেদ—১০।৬৪।৯

২। ঋগ্বেদ—৭।৯৫।২

৩। ঋগ্বেদ—৬।৬১।৪

৪। ঋগ্বেদ—৬।৬১।১

ইয়মদদাদ্রভসমৃণচ্যুতং দিবোদাসং বধ্র্যশ্বায় দাশুষে।
যা শাশ্বংতমাচখাদাবসং পণিং তা তে দাত্রাণি তবিষা সরস্বতি।।

৫। ঋগ্বেদ—১০।১৭।৭

৬। ঋগ্বেদ—৬।৬১।১৬
৭। হিন্দুদের দেবদেবী : উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ, পৃষ্ঠা ১৯
৮। ঋগ্বেদ—৬।৬১।৪, ৬।৬১।৬, ১।৩।১০
৯। ঋগ্বেদ—৬।৬১।১৪
১০। ঋগ্বেদ—২।৪১।১৬
১১। ঋগ্বেদের বঙ্গানুবাদ, ৭।৯৫।৩ সংখ্যক ঋকের টীকা, পৃষ্ঠা ৮০৮
১২। ঋগ্বেদ—১।১৬৪।৫২
দিব্যং সুপর্ণং বায়সং বৃহংতমপাং গর্ভং দর্শতমোষধীনাং।
অভীপতো বৃষ্টিভিস্তর্দয়ংতং সরস্বং তমবসে জোহবীমি।।
১৩। হিন্দুদের দেবদেবী : উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ, পৃষ্ঠা ১২।
১৪। দেবদেবী ও তাঁদের বাহন, পৃষ্ঠা ৪০।
১৫। ঋগ্বেদ—৫।৪৩।১১
১৬। ঋগ্বেদ—৬।৬১।৮
১৭। ঋগ্বেদ—৬।৬১।৭
১৮। ঋগ্বেদ—১০।১৩১।৫
১৯। ঋগ্বেদ—১০।১৪১।২
প্র নো যচ্ছত্বর্যমা প্রভগঃ প্র বৃহস্পতিঃ।
প্র দেবাঃ প্রোত সুনৃতা রায়ো দেবী দদাতু নঃ ।।
২০। ঋগ্বেদের বঙ্গানুবাদ, ১।৩।১০ সংখ্যক মন্ত্র প্রসঙ্গে উক্তি, পৃষ্ঠা ৫।
২১। ঋগ্বেদ—৬।৬১।১৩
২২। ঋগ্বেদ—৬।৬১।১২
২৩। নিরুক্ত, নৈগমকান্ড ২।৭।

গ্রন্থপঞ্জী

মূলগ্রন্থ

১। ঋগ্বেদ সংহিতা, এফ ম্যাক্সম্যূলর সম্পাদিত। লন্ডন, ১৮৯০ খ্রীষ্টাব্দ।
২। ঋগ্বেদ সংহিতা, রমেশচন্দ্র দত্ত কর্তৃক অনুবাদিত, নিমাইচন্দ্র পাল কর্তৃক সম্পাদিত। কলকাতা, সদেশ, ২০০৭ খ্রীষ্টাব্দ।
৩। নিরুক্তম্। শ্রীমদ্‌যাস্কমুনিপ্রণীতম্। দিল্লী, চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ১৯৮৯ খ্রীষ্টাব্দ।

সহায়ক গ্রন্থ

১। অমূল্যচরণ বিদ্যাভূষণ, সরস্বতী, কলকাতা, সাহিত্যলোক, ১৩৮৭ বঙ্গাব্দ।
২। ভট্টাচার্য, হংসনারায়ণ, হিন্দুদের দেবদেবী ঃ উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ (তৃতীয়পর্ব), কলকাতা, ২০০৭।
৩। রায়, যোগেশচন্দ্র, বেদের দেবতা ও কৃষ্টিকাল। কলিকাতা, বঙ্গীয় সাহিত্য-পরিষৎ, ১৩৬১ বঙ্গাব্দ।
৪। স্বামী নির্মলানন্দ, দেবদেবী ও তাঁদের বাহন। কলকাতা, ১৩৯৫ বঙ্গাব্দ (চতুর্থ সংস্করণ)।

अभाव:अनुपलब्धिः समीक्षात्मकमालोचनम्

चिन्मय-मिश्रः

महदैश्वर्यपूर्णं दर्शनशास्त्रम्। यथार्थतत्त्वान्वेषणे मणिषीणां निरन्तरः प्रयासः उपलभ्यते दर्शनशास्त्रे। युगे युगे विविधेषु दर्शनशास्त्रेषु नानाविषयेषु चिन्तायाः विकाशः दृश्यतेऽस्माभिः। दुःखात्मकस्य जगतः विषये तेषां निगूढचिन्तनम् अस्मान् मौहयति। वेदस्य प्रामाण्यानुसारेण दर्शनशास्त्रं मूलतया नास्तिकास्तिकभेदेन द्विधाविभक्तम्। तत्र मूलरूपेण सांख्य-योग-न्याय-वैशेषिक-पूर्वमीमांसोत्तरमीमांसाशास्त्राणि आस्तिकदर्शनानि, चार्वाक-वौद्ध-जैनदर्शनानि नास्तिकशास्त्राणि इति।

विविधेषु वस्तुवादिदर्शनेषु ज्ञानस्य आलम्वनरूपेण वस्तुसत्ता स्वीकृता। ज्ञानम् इत्यनेन विषयस्य ज्ञानमेव जायते इति तु लोकप्रसिद्धम्। तत्र पूर्वमीमांसकाः, नैयायिकाः, वैशषिकाः दार्शनिकाः स्वीकुर्वन्ति यत् ज्ञानं वस्तुमात्रावलम्वितम्। भूतले घटोऽस्ति इत्यत्र घटं विना घटस्य प्रत्ययः न सम्भवः। लौकिके यथा घटस्य ज्ञानं भवति तथैव घटाभावस्यापि ज्ञानं लोकप्रसिद्धम्। तत्रैव मनसि शङ्का जायते अभावज्ञानस्य किं तावत् आलम्वनम? अभावः पृथक् पदार्थः न वेति? यदि पदार्थः स्यात् तर्हि किं तत्र प्रमाणम्? अभावस्य प्रमाणरुपेण पृथकतया अनुपलब्धेः प्रामाण्यं स्वीकरणीयं न वेति?

भारतीयदर्शनसाहित्ये अभावस्य ज्ञानं नास्तिप्रत्यय इति नाम्ना प्रसिद्धम्। अस्तिप्रत्ययः नास्तिप्रत्ययः इति तु सम्पूर्णरूपेण पृथग्ज्ञानम्। नास्तिप्रत्ययस्यालम्वनरूपेण भाट्टमीमांसकैः, नैयायिकैः, वैशेषिकैः अभावः स्वतन्त्रपदार्थरूपेण स्वीकृतः। नारायणभट्टेन अभावः स्वतन्त्ररूपेण वर्णयता उक्तं यत्--

> इत्यं भावपदार्थानां स्वरूपे सुनिरूपिते।
> अभावाख्यं पदार्थं च पञ्चम चिन्तयामहे।।[1]

नव्यनैयायिकैः सप्तमपदार्थरूपेण अभावः स्वीक्रियते। ''द्रव्य-कर्म-गुण-सामान्य-विशेष-समवायाभावाः सप्तपदार्थाः[2]।'' भाषापरिच्छेदकारेणोक्तं-

> द्रव्यं गुणास्तथा कर्म सामान्यं सविशेषकम्।
> समवायस्तथाभावः पदार्थाः सप्त कीर्तिताः।।[3]

वैशेषिकैरपि अभावस्य पृथकत्वमुद्घोषितम्। कणादः पदार्थरूपेण षट्भावपदार्थाणां ग्रहणं कृतम्, किन्तु विविधेषु सूत्रेषु अभावस्योल्लेखः दृश्यते। यथा--''क्रियागुणव्यपदेशाभावात् प्रागसत्''। कणादपरवर्तिणि समये

वैशेषिकाः भावाभावरूपेण पदार्थस्य द्वैविध्यं स्वीकृतम्। पुनश्च विश्वनाथन्यायपञ्चाननेनापि न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यामुक्तम्--''एते च पदार्था वैशेषिकप्रसिद्धा नैयायिकानामप्यविरुद्धाः प्रतिपादितश्चैवमेव भाष्ये''[४]। एतेनापि ज्ञायते वैशेषिकदर्शने अभावः स्वीकृतः। तस्माद् भूतले घटो नास्ति इति प्रमायाः प्रमेयरूपेण स्वीक्रियते भूतलनिष्ठघटाभावः। तस्माद् पृथग्पदार्थारूपेण स्वीकरणीयः अभावः।

अभावस्य पृथग्पदार्थत्वं प्राभाकरमीमांसकैः निराकृतम्। पूर्वमीमांसादर्शने सम्प्रदायद्वयं दृश्यते। तत्र कुमारिलभट्टेन प्रवर्तितः सम्प्रदायः भाट्ट इति। गुरुना प्रभाकरमिश्रेण प्रवर्तितः प्राभाकरप्रस्थान इति नाम्ना ज्ञायते। प्राभाकरसम्प्रदाय अभावः अधिकरणातिरिक्तस्वतन्त्रपदार्थरूपेण न स्वीक्रियते। तेषां मतेन भूतले घटो नास्ति इति नास्तिप्रत्ययस्य आलम्वनं घटेन सह असंवद्धभूतलम्। तेषां मतं सुसंवद्धरूपेण प्रकरणपञ्चिका, नयविवेकः इत्यादिषु प्रामाण्यग्रन्थेषु दृश्यते।

प्रकरणपञ्चिकाकारेण शालिकनाथमिश्रेणोक्तम्-'भावानामवग-तिर्द्विविधा एका तावत् भावान्तरसंसृष्टविषया, अपरा च तेदेकविषया''[५]। नयविवेककारेण भवनाथेनोक्तं-यत्र यस्याभावधीः तत्र तत्संसृष्टधीर्नास्ति, स्वरूपधीस्त्वस्तीति द्वयी स्वरूपवीरास्थेया। तत्र या संसृष्टधीतोऽन्या विधा, तद्धीवेद्यं च तन्मात्रमिति न मेयान्तरम्''[६]। नारायणभट्टप्रणीते मानमेयोदयग्रन्थे अभावस्य पृथग्पदार्थरूपेणग्रहणकाले प्राभाकरमीमांसाकानामपि मतमुद्धृतम्। उक्तं यत्-

अभावाख्यः पदार्थस्तु नास्तीत्याह प्रभाकरः।
घटाद्यभावस्तत्पक्षे केवलं भूतलं मतम्॥[७]

वौद्धदार्शनिकैः अभावस्य पृथग्रूपेण अस्तित्वं न स्वीक्रियते। तत्र माध्यमिक-योगाचार-सौतान्त्रिक-वैभाषिकभेदेन सम्प्रदायचतुष्टयं दृश्यते बोद्धसम्प्रदाये।[८] तेषु शुन्यवादिभिः माध्यमिकैः भावाभावस्यातिरिक्तरूपेण शुन्यः स्वीक्रियते। माध्यमिककारिकायां दृश्यते--

अस्तीति शाश्वतग्राहो नास्तीत्युच्छेददर्शनम्।
तस्मादस्तित्वनास्तित्वे नाश्रीयते विचक्षणः॥[९]

तस्माद् भावाभावस्य निराकरणं शून्यवादिभिः कृतम्। प्रसिद्धबौद्धदार्शनिकेन धर्मकीर्तिनापि तस्य प्रमाणवार्तिकग्रन्थे अभावः निराकरता उक्तं--

सतां च न निषेधोऽस्ति सौऽसतां च न विद्यते।
जगत्यनेन न्यायेन नञर्थः प्रलयं गतः॥[१०]

सदससन्व्यतिरेकेण नास्ति तावत् किञ्चिद्। यत्तु सत् तस्याभावः कथं स्यात्? आकाशकुसुमादीनां अलीकप्रतियोगीनामभावः न भवेत्। तस्माद् अभावः नास्तीति॥ भिन्नदेशकाले घटाभावश्चेन्न, तदपि अलीकत्त्वात्। एवं प्रकारेण प्राभाकरैः बौद्धैः अभावः पदार्थरूपेण न स्वीकृतः।

नैयायिकैः, वैशषिकैः, भाटटैः अभावविषये प्राभाकरादीनां मतं निरस्तम्। अभावः न अधिकरणाधिकः इति प्राभाकरमतं निरसनप्रसङ्गे विश्वनाथेन न्यायसिद्धान्तमुक्तावलिटीकायामुक्तं--''नन्वस्तु अभावानाम-

धिकरणात्मकत्वं, लाघवादिति चेन्न। अनन्ताधिकरणात्मकत्वकल्पनापेक्षया अतिरिक्तकल्पनाया एव लघीयस्त्वात्''[११]। अभावः अधिकरणात्मकः इति ग्रहणे तु गौरवदोषः। तत्र घटाभावस्यैव अनेकाधिकरणकल्पणाप्रसङ्गात्। न केवलमत्र गौरवदोषः अपि तु अभावैकस्यानन्ताधिकरणस्वरूपत्वकल्पनं अनुभवविरुद्धम्। पुनश्च अभावमधिकरणस्वरूपेन ग्रहणे लोकानुभवः विरुद्ध्यते। 'भूतले घटाभावः' इति ज्ञाने भूतलमधिकरणः घटाभावः आधेयः। तत्र आधाराधेयभावसम्बन्धः विद्यते। आधाराधेयस्तु परस्परभिन्नः इति सर्वजनप्रसिद्धः। तेषामभिन्नत्वं न युक्तिग्राह्यम्। प्रसङ्गेऽस्मिन् नव्यभाट्टमीमांसकैः गागाभट्टैः उक्तं--"तस्याधिकरणात्मकत्वे भूतले घटाभाव इत्याधाराधेयभावप्रतीत्यनुपपत्तेः''[१२]। पुनश्च भूतले घटो नास्ति इत्यत्र यदधिकरणप्रसङ्गः घटोऽस्ति तत्रापि समानाधिकरणप्रसङ्गः। नास्तिप्रत्ययं तदेकविषया बुद्धिः इत्यपि न स्वीकरणीयम्, कारणं तत्रापि प्रकारान्तरेण अभावः एव गृह्यते।

कैश्चिद् ज्ञानविशेषस्वरूपरूपेण कालविशेषरूपेण वा अभावः स्वीक्रियते। तदपि न स्वीकरणीयम्, अप्रत्यक्षत्त्वात्। तस्माद् यत् सर्वजनप्रसिद्धं तद् स्वीकर्तव्यमेव[१३]। प्राभाकरमीमांसकैः अभावस्य निराकरणं दृष्ट्वा वैशेषिकाचार्येण श्रीधरेणापि सविस्मयमुक्तं--"दत्तः स्वहस्तो निरलम्वनं विज्ञानमिच्छतां माहायानिकानाम्''[१४]।

अभावः मूलतया द्विविधः संसर्गाभावोऽन्यन्याभावश्च। संसर्गाभावः प्रागभावः, प्रध्वंसाभावः अत्यन्ताभावभेदेन त्रिविधः। भाषापरिच्छेदकारेणोक्तं--

अभावस्तु द्विधा संसर्गान्योन्याभावभेदतः।
प्रागभावस्तथा ध्वंसोऽप्यत्यन्ताभाव एव च॥
एवं त्रैविध्यमापन्नः संसर्गाभाव इष्यते॥[१५]

मानमेयादिषु ग्रन्थेष्वपि अभावस्य एतादृशः विभागः स्वीकृतः।[१६] इदानीमालोच्यते अभावः कथं ज्ञायते। किं तत् प्रत्क्षेणैवोपलभ्यते न वा तत्र अस्ति तावद् पृथगप्रमाणं? अभावसाधकं प्रमाणं तावत् किम्? अभावग्रहणे अनुपलब्धेः अस्ति तावद् प्रमाण्यं न वेति? पृथग् पदार्थरूपेण अभावस्य ग्रहणे भाट्टमीमंसकैः सह न्यायवैशेषिकाचार्याणां ऐकमत्यमालोचितं मया। किन्तु अभावस्य ग्रहणे किं तावत् प्रमाणमित्यस्मिन् प्रसङ्गे तेषां मतविरोधः दृश्यते। अभावः प्रत्यक्षेणैव गृह्यते इति तु न्यायवैशेषिकाचार्याणां मतम्। किन्तु भाट्टैः अभावस्यग्रहणप्रसङ्गे अनुपलब्धिः इति पृथगप्रमाणरूपेण गृह्यते।

प्रथमे तु मया भाट्टदिशा व्याख्यायते। अभावग्रहणे अनुपलब्धिः पृथग् प्रमाणरूपेण स्वीकरणीयः इत्यस्य वीजं शावरभाष्ये एव दृश्यते। तत्र दृश्यते--"अभावोऽपि प्रमाणपञ्चकाभावो नास्तीत्यस्यार्थस्यासन्निकृष्टस्य''[१७]। भाट्टमते इत्यस्माद् वाक्याद् सिद्धान्तत्रयमनुभूयते। तद्यथा-१) नास्तिप्रत्ययस्य ज्ञानं वस्तुविषयकम् २) प्रतियोगिनः असन्निहितत्त्वम् ३) अभावग्राहकं प्रत्यक्षादिभिन्नमिति। भावस्य ग्रहणे प्रत्यक्षादिप्रमाणं गृहीतव्यम्, अभावे तु अनुपलब्धिः अभावः वा प्रमाणरूपेण स्वीकरणीयम्। भाष्यदिशा कुमारिलभट्टेनोक्तम्--

प्रमाणपञ्चकं यत्र वस्तुरूपे न जायते।
वस्तुसत्तावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणता॥[१८]

नास्तिप्रत्ययः प्रत्यक्षादिपञ्चप्रमाणेन न गृह्यते अतः षष्ठप्रमाणरूपेण अनुपलब्धिः। प्रमाणपञ्चकेत्युक्ते प्रत्यक्षम्, अनुमानं, शब्दम्, उपमानम्, अर्थापत्तिः इति द्योत्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् मानमेयोदयकारेणोक्तं-

प्रत्यक्षमनुमानं च शब्दं चोपमितिस्तथा।
अर्थापत्तिरभावश्च षट् प्रमाणानि मादृशाम्॥[१९]

कस्तावदनुपलब्धिः? तत्रोक्तं नारायणभट्टेण-“उपलम्भयोग्यत्वे सत्यनुपलम्भनम्”[२०]। प्रमाणेऽस्मिन् अनुपलम्भः करणम्। द्विविधः तावदनुपलम्भः प्रमाणाभावरूपः, स्मरणाभावरूपश्च।

प्रत्यक्षप्रमाणेन अभावः कथं न गृह्यते? प्रसङ्गेऽस्मिन् भाट्टवादीनाम् मतं यथा--“तार्किकास्तु अभावस्य प्रत्यक्षादिगम्यत्वमाचक्षमाणा अनुपलम्भगम्यतां न संमन्यन्ते। तदयुक्तं, तेऽपि हि सायंकाले प्रातःकालादीनामभावज्ञानस्य इन्द्रियजन्यत्वाभावादुक्तप्रकारेणानु-पलम्भजत्वमेव वलादङ्गीकुर्वीरन्”[२१]।

अभावज्ञानं प्रत्यक्षात्मकमिति अनुमानाद् जायते। तत्र उदयनाचार्येणाप्युक्तं-

प्रतिपत्तेरपारोक्ष्यादिन्द्रियस्यानुपक्षयात्।
अज्ञातकरण्त्वाच्च भावावेशाच्च चेतसः॥[२२]

तत्रानुमानवचनं यथा-अभावः प्रत्यक्षः, अपरोक्षप्रतीतस्त्वाद्, घटवत्। इत्यस्मिन् प्रसङ्गे भाट्टैः उच्यते “तत्र अभावस्यापरोक्षप्रतीतत्वाभावात् स्वरूपासिद्धोहेतुः”। कारणम् अभावस्य प्रत्यक्षमसम्भवमिति। तत्र अभावस्याधिकरणस्य प्रत्यक्षं जायते। पुनश्च अभावज्ञानं प्रत्यक्षम्, अनुपक्षोणेन्द्रियजन्यत्वादितिचेत्र, तदपि विशेषासिद्धम्। प्रसङ्गेऽस्मिन्।

चिदानन्दपण्दितेणाप्युक्तंः--“विषयतदधीनेतरकारणसाकल्यलक्षणयोग्यत्वायेन्द्रियस्यान्यथा-सिद्धत्वात्”। यदि अभावज्ञानं प्रत्यक्षम्। अज्ञातकरणत्वाद्, घटादिज्ञानवत् तदपि न स्मृतावनैकान्तिकत्वात्। एवं प्रकारेण भाट्टदिशा अभावस्य प्रत्यक्षत्वं निराकृतम्।

नैयायिकैः वैशेषिकैः अभावग्रहणे पृथग्रूपेण अनुपलब्धेः प्रामाण्यं न स्वीक्रियते। वैशेषिकाचार्येण प्रशस्तपादेन सुस्प्टतया उक्तं-“अभावोऽप्यनुमानमेव”[१]। अत्र अपि शब्दात् क्वचिद् प्रत्यक्षमेवेत्यर्थः। तत्र किरणावलीकारेणाप्युक्तं--“स चाभावः क्वचिद् प्रत्यक्षः, क्वचिच्चानुमानिक इति”[२]। अभावग्रहणे अनुमानस्याकारं निर्दिशता व्योमवतीटीकायामुक्तं--“कार्यानुत्पत्तिः कारणाभाववती कार्यानुत्पत्तित्वात्, उभयाभिमतकार्यानुत्पत्तिवत्”[३]। पुनश्च विशिष्टज्ञानं विशेषनज्ञानात्मकमिति सर्वैः स्वीक्रियते। तेन पूर्वे घटाभावस्य प्रत्यक्षे जाते तद्विशिष्टस्य विशेष्यभूतभूतलस्य प्रत्यक्षं जायते। अनुपलब्धिः प्रत्यक्षेणैव गृह्यते नास्ति तत्र पृथग्रूपेणग्रहनसार्थक्यमिति। उदयणाचार्येणोक्तं--“यदज्ञायमानकरणकं ज्ञानं तत् साक्षादिन्द्रियजं। यथा--रूपप्रत्यक्षम्। तथा भूतले घटो नास्तीति ज्ञानम्”। विशेष--विशेष्य-व्रिशेषणभावसन्निकर्षणैव अभावस्य ग्रहणं, भूतले घटो नास्तीति।

नासीद् मुनिर्यस्य मतं न भिन्नम्। आलोचनान्ते दृश्यते यत् अभावविषये, तत् कथम् गृह्यते इत्यादिषु विषयेषु वहुविधानि मतपार्थक्यानि दृश्यन्ते, तत्र मन्यते अस्माभिर्यद् अभावस्य ग्रहणे अनुपलब्धेः पृथग्प्रमाणरूपेणाग्रहणोऽपि, सहकारिलिङ्गरूपेण तस्याः ग्रहणे न कापि समस्या।

ग्रन्थपञ्जी

संस्कृतग्रन्थमार्गाः

दण्डिस्वामी दामोदराश्रमः (सम्पा.), प्रशस्तपादभाष्यः, प्रशास्तपादः, कोलकाताः संस्कृत पुस्कक भाण्डार, २०००।

भट्टाचार्यः श्रीमोहनः (सम्पा.) न्यायकुसुमाञजलिः, उदयनाचार्यः, कोलकाताः पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षद्, १९९५।

शास्त्री रवीन्द्रनाथः (सम्पा.), भाषापरिच्छेदः, विश्वनाथन्यायपञ चाननभट्टाचार्यः, कोलकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००७।

स्वामीयोगिन्द्राननदः (सम्पा.), मानमेयोदयः, नारायणभट्टः, वाराणसीः चौखम्बा विद्याभवन, १९७८।

English Books :

Basu, Baman Das, *The Vaisesika Sutras Of Kananda,* Guwahati : Genesis Publishing Pvt. Ltd.

Dixit, Krishna Kumar (Ed.), *Ślokavārtika, a Stuidy,* Ahmedabad : L.D. Institute of Indology, 1983.

Kannu, S. Peeru, *The Critical study of Praśastapādabhāsya,* Delhi : Kanishka Publishing House, 1992.

तथ्यसूत्रः

१. नारायणभट्टाः, मानमेयोदयः, श्लोकसंखया-४७।

२. अन्नंभट्टः, तर्कसंग्रहः।

३. विश्वनाथन्यायपञ चाननभट्टाचार्यः, भाषापरिच्छेदः, श्लोकसंख्या-०२।

४. विश्वनाथनायायपञ्चाननभट्टाचार्यः, न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, रवीन्द्रनाथशास्त्री (सम्प०), पृष्ठाङ्कः-२८-२९।

५. शालिकनाथमिश्रः, प्रकरणपञ्चिका।

६. भवनाथः, नयविवेकः, पृष्ठङ्कः - १६३-१६४।

७. नारायणभट्टः, मानमेयोदयः, श्लोकसंख्या-५०।

८. मुख्यो माध्यमिको विवर्तनखिलं शून्यस्य मेने जगत्
योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासां विवर्तोऽखिलः।

अर्थोऽस्ति क्षणिकस्त्वसावनुमितो बुद्ध्येति सौतान्त्रिकः
प्रत्यक्षं क्षणभङ्गुरं च सकलं वैभाषिको भाषते॥
९. माद्ध्यमिकाकारिका-१५/१०।
१०. धर्मकीर्तिः, प्रमाणवार्तिकः।
११. विश्वनाथन्यायपञ्चाननभट्टाचार्यः, न्यायसिद्धान्तमुक्तावी, रवीन्द्रनाथशास्त्री (सम्पा०), पृष्ठाङ्कः-७१।
१२. गांगाभट्टः, तत्वचिन्तामणिः।
१३. सिद्धानुगममात्रं हिं कर्तुं युक्तं परीक्षकैः।
न सर्वलोकसिद्धस्य लक्षणेन निवर्तनम्॥ (श्लोकवार्तिकः)
१४. श्रीधराचार्यः, न्यायकन्दली।
१५. विश्वनाथन्यायपञ्चाननभट्टाचार्यः, भाषापरिच्छेदः, श्लोकसंख्या-१२।
१६. क्षीरे यो दध्याभावः स इह निगदितः प्रागभावः प्रवीणैः
प्रध्वंसाभावमाहुर्दधनि तु पयसोऽभावमाचार्यपादाः।
अत्यन्ताभावसंज्ञो भवति हि पवनाद्येषु रूपाध्यभावः
श्रान्योन्याभावमाशु स्फुटयति तु घटादौ पटत्वाद्यभावः॥ (मानमेयोदयः, श्लोकसंज्ञ्या-४९)
१७. शवरस्वामीं, मीमांसाभाष्यम्।
१८. कुमारिलभट्टः, श्लाकवार्त्तिकः।
१९. नारायणभट्टः, मानसेयोदयः, श्लोकसंख्या-०५।
२०. नारायणभट्टः, मानसेयोदयः, श्लोकसंख्या-१५४।
२१. नारायणभट्टः, मानसेयोदयः।
२२. उदयनांचार्यः, किरणवली।
१३. प्रसस्तपादः, पदार्थधर्मसंग्रहः।
१४. उदयनाचार्यः, किरणावली।
१५. व्योमशिवाचार्यः, व्योमवतीटीका।

তদ্ধিতপ্রকরণে মত্বর্থীয়প্রত্যয়বিচার

দেবব্রত বৈদ্য

সংস্কৃতভাষার ব্যাকরণে তদ্ধিতপ্রত্যয়ের গুরুত্ব অপরিসীম। ‘কৃত্তদ্ধিতসমাসাশ্চ’[১]—এই সূত্রের দ্বারা বিহিত যে প্রাতিপদিক সংজ্ঞা হয়, সেখানে তদ্ধিতপ্রত্যয়ান্ত শব্দের প্রাতিপদিক সংজ্ঞা হয়ে থাকে এবং প্রাতিপদিক হওয়ায় সে সকল শব্দের উত্তর সু-ঔ-জস্—ইত্যাদি বিভক্তি প্রযুক্ত হয়ে ‘পদ’ সংজ্ঞা হয়ে থাকে এবং পদগুলি বাক্যে ব্যবহৃত হয়। কারণ ব্যাকরণের অনুশাসনে রয়েছে—‘নাপদং শাস্ত্রে প্রযুঞ্জীত’। অর্থাৎ যা পদ নয়, তা শাস্ত্রে প্রযুক্ত হয় না। আবার ব্যাকরণশাস্ত্রে পাঁচ প্রকার বৃত্তির কথা বলা হয়েছে। সেগুলি হল—‘কৃত্তদ্ধিতসমাসৈকশেষসনাদ্যন্তধাতুরূপাঃ পঞ্চবৃত্তয়ঃ’[২]। ফলে তদ্ধিত হল একটি বৃত্তি। এবং বৃত্তি হল—‘পরার্থাভিধানং বৃত্তিঃ’। অর্থাৎ ‘বিগ্রহবাক্যাবয়বপদার্থেভ্যঃ পরঃ অন্যঃ যোঽয়ং বিশিষ্টৈকার্থঃ তৎপ্রতিপাদিকা বৃত্তিঃ’। আর সমুদায় শক্তি হল—‘সমর্থঃ পদবিধিঃ’[৩] সূত্রের দ্বারা লভ্য অর্থ। সমাস ও তদ্ধিতের পদবিধিত্ব বর্তমান। এভাবে দেখা যাচ্ছে সংস্কৃতভাষার ব্যাকরণে তদ্ধিতপ্রত্যয়সমূহ একটি বিশেষ স্থান অধিকার করে রয়েছে।

অষ্টাধ্যায়ীতে সূত্রিত হয়েছে ‘তদ্ধিতাঃ’[৪]। এই সূত্রের ব্যাখ্যাতে উক্ত হয়েছে—‘তেভ্যস্তেভ্যঃ প্রসিদ্ধেভ্যঃ প্রয়োগেভ্যঃ (পদেভ্যঃ) হিতাঃ প্রত্যয়াস্তদ্ধিতপ্রত্যয়া উচ্যন্তে। তদ্ধিতপ্রত্যয়াঃ যথা প্রয়োগমেব ভবতি, ন খলু তে শিষ্টপ্রয়োগম্ অতিক্রামন্তি’। অর্থাৎ প্রসিদ্ধ বা শিষ্টপ্রয়োগের জন্য যে প্রত্যয়গুলি হিত অর্থাৎ যে সমস্ত প্রত্যয়ের যোগে কৃদন্ত বা সামসিক পদ শিষ্ট বা প্রসিদ্ধরূপে গণ্য হয় এবং সংস্কৃতভাষায় ব্যবহৃত হয়, কিন্তু কখনই শিষ্টপদকে অতিক্রম করে হয় না, সেই সকল শব্দকেই তদ্ধিতপ্রত্যয় বলা হয়। অন্যান্য প্রকরণে লক্ষণ অর্থাৎ সূত্রের দ্বারা প্রকৃতির উত্তর প্রত্যয় বিহিত হয়ে থাকে। যেমন—কৃৎপ্রকরণে ‘তব্যত্তব্যানীয়রঃ’[৫] সূত্রের দ্বারা প্রত্যয়গুলি যেকোনো ধাতুর উত্তর বিহিত হয়। এরূপ যেকোনো ধাতুর উত্তর ক্ত, ক্তবতু; যেকোনো পরস্মৈপদী ধাতুর উত্তর শতৃ; যেকোনো আত্মনেপদী ধাতুর উত্তর শানচ্ এবং উভয়পদী ধাতুর উত্তর শতৃ-শানচ্ উভয় প্রত্যয়; যেকোনো প্রাতিপদিকের উত্তর পুং-স্ত্রী-ক্লীব নির্বিশেষে স্বৌজস্, যেকোনো ধাতুর উত্তর লটাদি প্রত্যয়; ক্রিয়ার স্বাতন্ত্র্যের দ্বারা বিবক্ষিত বিষয়ের কর্তৃসংজ্ঞা হয়। কিন্তু তদ্ধিতের ক্ষেত্রে তা হয় না। যেমন—‘তস্যাপত্যম্’[৬]—এই সূত্রের দ্বারা ‘দশরথ’ শব্দের উত্তর ‘ইঞ্’ প্রত্যয় যোগ হয়ে ‘দাশরথি’ হয় কিন্তু ‘রাম’ শব্দের উত্তর ‘ইঞ্’ যোগ হয়ে ‘রামি’ হয় না, কারণ ‘দাশরথি’ শব্দটি প্রসিদ্ধ, কিন্তু ‘রামি’ শব্দটির প্রসিদ্ধি নেই। কিন্তু ‘রাম’ শব্দের উত্তর ‘ফক্’ প্রত্যয় করে শিষ্ট ‘রামায়ণ’ শব্দটি গঠিত হয়। ফলে দেখা যাচ্ছে যে যেকোনো শব্দের উত্তর যেকোনো তদ্ধিত প্রত্যয় বিহিত হয় না—ইহাই তদ্ধিত প্রত্যয়ের বৈশিষ্ট্য। ‘শব্দশক্তিপ্রকাশিকা’ গ্রন্থে জগদীশ ভট্টাচার্য্য তদ্ধিতের বিষয়ে বলেছেন—‘বিভক্তিধাত্বংশকৃদ্ভ্যোঽন্যঃ প্রত্যয়স্তদ্ধিতঃ’। অর্থাৎ বিভক্তি, ধাত্বংশ অর্থাৎ সনাদি[৭], শবাদি[৮]—প্রভৃতি এবং কৃৎ থেকে ভিন্ন যে প্রত্যয় তা হল তদ্ধিত। আর প্রত্যয় হল—‘যেন অর্থঃ প্রতীয়তে স প্রত্যয়ঃ’ অর্থাৎ যার যোগে প্রকৃতি অর্থপ্রকাশ করে, তাকে প্রত্যয় বলা হয়। এই প্রত্যয়

পাঁচ প্রকার—বিভক্তি (সুপ্, তিঙ্), কৃৎ, তদ্ধিত, স্ত্রী এবং ধাত্ববয়ব (সনাদি)। এই তদ্ধিত প্রত্যয় আবার দু'প্রকার—

১। প্রকৃত্যর্থভিন্নার্থক,
২। স্বার্থিক।

যে স্থলে প্রকৃতির অর্থের ভিন্নতা থাকে তা প্রকৃত্যর্থভিন্নার্থক প্রত্যয়। যেমন—দাশরথি—দশরথ থেকে ভিন্ন (রাম)। আর যে স্থলে প্রকৃতির অর্থ ভিন্ন হয় না তা হল স্বার্থিক। যথা—দেবতা (দেব এব দেবতা), অশ্বকঃ (অশ্ব বোঝাতে)।

অষ্টাধ্যায়ীতে 'তদ্ধিতাঃ' এই অধিকারসূত্রের অধীনে যে সকল সূত্র পঠিত হয়েছে এবং তাদের দ্বারা যে সকল প্রত্যয়ের বিধান করা হয়েছে তাদের তদ্ধিত প্রত্যয় বলা হয়। তদ্ধিতপ্রকরণ অষ্টাধ্যায়ীতে খুব বড় অংশ অধিকার করে রয়েছে। বিভিন্ন অর্থে তদ্ধিত প্রত্যয়গুলি হয়ে থাকে—অপত্য, দেবতা, হিত, ভাব, কর্ম, সাধু প্রভৃতি। সিদ্ধান্তকৌমুদীগ্রন্থে প্রত্যয়গুলিকে কতকগুলি প্রকরণে বিভাগ করা হয়েছে—অপত্যাধিপ্রকরণ, চতুরর্থিকপ্রকরণ, শৈষিকপ্রকরণ, প্রাগ্দীব্যতীয়প্রকরণ, প্রাগ্বহতীয়প্রকরণ, প্রাগঘিতীয়প্রকরণ, ছয়দ্বিধিপ্রকরণ, আর্হীয়প্রকরণ, কালাধিকারপ্রকরণ, ঠঞ্বিপ্রকরণ, ভাবকর্মার্থপ্রকরণ, পাঞ্চমিকপ্রকরণ, মত্বর্থীয়প্রকরণ, প্রাগ্দিশীয়প্রকরণ, প্রাগিবীয়প্রকরণ ও স্বার্থিকপ্রকরণ।

তদ্ধিতপ্রকরণে আবার মত্বর্থীয় প্রত্যয়ের যথেষ্ট গুরুত্ব রয়েছে। মতুপ্ অর্থাৎ মতু অর্থ আছে যে সমস্ত প্রত্যয়ের তাদের মত্বর্থীয় প্রত্যয় বলা হয়। এই মত্বর্থীয় প্রত্যয় প্রধানতঃ মতুপ্, ইনি, ঠন্, বিনি ইত্যাদি। 'তদস্যাস্ত্যস্মিন্নিতি মতুপ্'[৯] অর্থাৎ 'তৎ অস্য অস্তি' এবং 'তৎ অস্মিন্ অস্তি'—এই দুই অর্থে আতিশয্য প্রভৃতি বোঝাতে প্রসিদ্ধ শব্দের উত্তর মতুপ্ প্রত্যয় হয়। যেমন—ধনম্ অস্য অস্তি ইতি ধনী (ধনিন্), জ্ঞানম্ অস্য অস্তি ইতি জ্ঞানী (জ্ঞানিন্), পুত্র অস্য অস্তি ইতি পুত্রবান্, বুদ্ধিঃ অস্য অস্তি ইতি বুদ্ধিমান্।

ভাষ্যকার 'মতুপ্' প্রত্যয়ের বিষয়ে একটি কারিকা উদ্ধৃত করেছেন—

> 'ভূমনিন্দাপ্রশংসাসু নিত্যযোগেঽতিশায়নে।
> সংসর্গেঽস্তি বিবক্ষায়াং ভবন্তি মতুবাদয়ঃ।।'

অস্তি বিবক্ষাতে অর্থাৎ বিদ্যমানতা বিবক্ষায় ভূমন্ (বহুত্ব), নিন্দা, প্রশংসা, নিত্যযোগ (নিত্যসংযোগ), অতিশায়ন (অতিশয়তা, আধিক্য) এবং সংসর্গ (সংযোগ)—এই ছয় প্রকার অর্থে শব্দের উত্তর মতুপ্ প্রত্যয় হয়।

ভূমা—	বহুত্ব অর্থাৎ আধিক্য অর্থে, যথা—গাবঃ অস্য অস্মিন্ সন্তি বা— গোমান্ [গো + মতুপ্ (মত্) পুংলিঙ্গে]।
নিন্দা—	হনূঃ অস্য অস্তি ইতি—হনুমান্ (হনূ + মতুপ্)= ভগ্ন হনূবিশিষ্ট।
প্রশংসা—	রূপম্ অস্য অস্তি ইতি—রূপবান্ (রূপ + মতুপ্)।
নিত্যযোগ—	ক্ষীরম্ অস্য অস্তি ইতি—ক্ষীরী বৃক্ষঃ। ক্ষীর + ইনি = ক্ষীরিন্ > ক্ষীরী।
অতিশায়ন—	উদয়ম্ অস্যাঃ অস্তি ইতি—উদরীণী কন্যা।
সংসর্গ—	দণ্ডঃ অস্য অস্তি ইতি—দণ্ডী পুরুষঃ।

অস্তি বিবক্ষাতে উদাহরণ হল—অস্তিমান্। আবার গুণবাচী শব্দের উত্তর মতুপ্ প্রত্যয়ের লোপও হয়। এই বিষয়ে বার্ত্তিক হল—'গুণবচনেভ্যো মতুপো লুব্ বক্তব্যঃ'। যথা—শুক্লো গুণোঽস্য অস্তি = শুক্লঃ (পটঃ)। এইরূপে কৃষ্ণঃ, শ্বেতঃ ইত্যাদি।

এখানে মনে রাখতে হবে সমান রূপবিশিষ্ট মতুপ্ প্রত্যয়ান্ত শব্দের উত্তর পুনরায় ঐ প্রকার সমান রূপবিশিষ্ট মতুপ্ প্রত্যয় যুক্ত হয় না। এই বিষয়ে একটি কারিকা আছে—

' শৈষিকাদ্মতুবর্থীয়াচ্ছৈষিকো মতুবর্থিকঃ।
সরূপঃ প্রত্যয়ো নেষ্টঃ সনন্তান্ন গনিষ্যতে'।।

রসাদি প্রাতিপদিকের উত্তর 'রসাদিভ্যশ্চ'[১০] সূত্রের দ্বারা মতুপ্ প্রত্যয় বিহিত হয়। পূর্বে বলা হয়েছে—'শিষ্টশব্দেভ্যো হিতঃ = তদ্ধিতঃ'। ফলে যেকোনো প্রাতিপদিকের উত্তর যেকোনো মত্বর্থীয় প্রত্যয় হয় না। 'রসাদিভ্যশ্চ' সূত্রের উদাহরণ হল—রসবান্, রূপবান্ ইত্যাদি। এখন প্রশ্ন হয় 'তদস্য....' এই পূর্বসূত্র দ্বারাই তো মতুপ্ প্রত্যয় বিহিত হয়ে যায়, পুনরায় 'রসাদিভ্যশ্চ' সূত্রের উল্লেখ কেন? সে বিষয়ে বলা হয়েছে—রসাদিগণপঠিত শব্দের উত্তর যাতে মতুপ্ প্রত্যয়ই হয়, অন্য মত্বর্থীয় প্রত্যয় না হয় তার জন্য। এখন পুনরায় প্রশ্ন হয়—তাহলে 'রূপিণী কন্যা', 'রূপিকো দ্বারকঃ' ইত্যাদি স্থলে 'রূপ' শব্দের উত্তর অন্য মত্বর্থীয় প্রত্যয় কিরূপে হয়? তার উত্তরে বুঝতে হবে—রসাদি শব্দের উত্তর প্রায়ই অর্থাৎ বেশীরভাগ ক্ষেত্রে 'অস্যাস্তি' এবং 'অস্মিন্নস্তি' অর্থে মতুপ্ প্রত্যয় হয়। 'তদস্য........' ইত্যাদি সূত্রে 'ইতি' গ্রহণ থাকায় বিবক্ষা অর্থের অনুবর্তন এখানে বুঝতে হবে। অথবা 'গুণাৎ' এই পদের পাঠ করতে হবে 'রসাদিভ্যশ্চ' সূত্রে। তার দ্বারা অর্থ হবে—রসনেন্দ্রিয়গ্রাহ্য অর্থাৎ জিহ্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য যে গুণ, তাদেরই এখানে পাঠ রয়েছে। রূপ তো রসনেন্দ্রিয়গ্রাহ্য নয়, ফলে 'রূপিণী' এবং 'রূপিকঃ' হতে কোনো বাধা হল না। এখানে শোভাযুক্ত অর্থ বুঝতে হবে। আর 'রসিকঃ নটঃ'—এখানে ভাবযোগ অর্থ বিদ্যমান। প্রাণিস্থবাচী আ-কারান্ত শব্দের উত্তর বিকল্পে 'লচ্' প্রত্যয় হয়। যথা—'চূড়া অস্য অস্তি' অথবা 'অস্মিন্ অস্তি' = চূড়া + লচ্ > চূড়ালঃ। পক্ষে চূড়াবান্ (চূড়া + মতুপ্)। শিখাবান্ শব্দ কিন্তু প্রাণিস্থ না হওয়ার জন্য লচ্ প্রত্যয় হল না, মতুপ্ প্রত্যয় হল। প্রাণীর অঙ্গবাচী থেকেই লচ্ প্রত্যয় হয়। সেজন্য মেধা শব্দের উত্তর লচ্ হল না, মেধাবান্ (মতুপ্) হল।

'তদ্ অস্য অস্তি' অর্থে লোমন্ প্রভৃতি শব্দের উত্তর 'শ', পামন্ প্রভৃতি শব্দের উত্তর 'ন' এবং পিচ্ছ প্রভৃতি শব্দের উত্তর 'ইলচ্' প্রত্যয় হয়। পক্ষে 'মতুপ্' প্রত্যয় হয়।[১১] যথা—

লোমাদি—লোমশঃ (লোম + শ), লোমবান্ (লোম + মতুপ্)। রোমশঃ, রোমবান্ ইত্যাদি।

পামাদি—পামনঃ (পামন্ + ন), পামবান্ (পামন্ + মতুপ্)। এইভাবে হেমনঃ, বালিশঃ ইত্যাদি। আবার 'সুন্দর অঙ্গ আছে'—এই অর্থে অঙ্গ শব্দের উত্তর 'ন' প্রত্যয়ও হয়। যথা—শোভনম্ অঙ্গম্ অস্তি যস্যা সা অঙ্গনা (অঙ্গ + ন + টাপ্)।

পিচ্ছাদি—পিচ্ছিলঃ, পিচ্ছবান্। জটিলঃ, জটাবান্ ইত্যাদি।

'তদ্ অস্য অস্তি' অর্থে প্রজ্ঞা, মেধা ও অর্চা শব্দের উত্তর বিকল্পে 'ণ' প্রত্যয় হয়, পক্ষে 'মতুপ্' প্রত্যয় হয়।[১২] যথা—

প্রজ্ঞা অস্য অস্তি > প্রজ্ঞা + ণ = প্রাজ্ঞঃ, প্রজ্ঞাবান্।
শ্রদ্ধা অস্য অস্তি > শ্রদ্ধা + ণ = শ্রাদ্ধঃ, শ্রদ্ধাবান্।
অর্চা অস্য অস্তি > অর্চা + ণ = আর্চঃ, অর্চাবান্।

'উন্নত দন্ত এর আছে' এই অর্থে দন্ত শব্দের উত্তর উরচ্ প্রত্যয় হয়।[১৩] যথা—দন্ত + উরচ্ = দন্তরঃ। কিন্তু শুধুমাত্র 'দন্ত আছে' এই অর্থে 'উরচ্' না হয়ে 'মতুপ্' প্রত্যয় হয়। যথা—দন্ত + মতুপ্ > দন্তবৎ > দন্তবান্। অস্ত্যর্থে অ-কারান্ত শব্দের উত্তর বিকল্পে 'ইনি' ও 'ঠন্' প্রত্যয় হয়, পক্ষে মতুপ্ হয়।[১৪]

যথা— দণ্ড + ইনি > দণ্ডী,
দণ্ড + ঠন্ > দণ্ডিকঃ,
এবং দণ্ড + মতুপ্ > দণ্ডবান্।

ব্রীহি—প্রভৃতি শব্দের উত্তরও বিকল্পে 'ইনি' ও 'ঠন্' প্রত্যয় হয় এবং পক্ষে 'মতুপ্' প্রত্যয় হয়।[১৫] যথা—ব্রীহি—ব্রীহী, ব্রীহিকঃ, ব্রীহিমান্। মায়া—মায়ী, মায়িকঃ, মায়াবান্।

অস্-প্রভৃতি প্রাতিপদিক ও মায়া, মেধা এবং স্রজ্ শব্দের উত্তর অস্ত্যর্থে 'বিনি', 'মতুপ্' প্রত্যয় হয়।[১৬] যথা—

পয়স্ + বিনি = পয়স্বী,
পয়স্ + মতুপ্ = পয়স্বান্,
যশস্ + বিনি = যশস্বী,
যশস্ + মতুপ্ = যশস্বান্।

মায়া অস্য অস্তি > মায়া + বিনি = মায়াবী। 'মায়া' শব্দ 'ব্রীহি' প্রভৃতির গণপাঠে থাকায় ইনি ও ঠন্ প্রত্যয়ও এর উত্তর যোগ হয়ে থাকে। (ব্রীহ্যাদিভ্যশ্চ)।

মায়া + ঠক্ = মায়িকঃ
মায়া + ইনি = মায়ী।
মেধা + বিনি = মেধাবী
মেধা + মতুপ্ = মেধাবান্।
স্রজ্ + বিনি = স্রগ্বী
স্রজ্ + মতুপ্ = স্রগ্বান্।

অস্ত্যর্থে 'বাচ্' শব্দের উত্তর 'গ্মিনি' প্রত্যয় হয়।[১৭] যথা—প্রশস্তা বাক্ অস্য অস্তি > বাগ্মী। কিন্তু 'কুৎসিৎ বহুভাষিন্' অর্থে 'বাচ্' শব্দের উত্তর 'আলচ্' ও 'আটচ্' প্রত্যয় হয়। যথা— বাচ্ + আলচ্ > বাচালঃ, বাচ্ + আটচ্ > বাচাটঃ। অর্থাৎ যিনি যথাযথভাবে বহুভাষণ করেন তিনি বাগ্গ্মী বা বাগ্মী এবং যিনি কুৎসিৎ বহুভাষণ করেন তিনি 'বাচালঃ' বা 'বাচাটঃ'।

অর্শস্ প্রভৃতি শব্দের উত্তর অস্ত্যর্থে অচ্ প্রত্যয় হয়।[১৮] যথা—অর্শাংসি অস্য বিদ্যন্তে > অর্শস্ + অচ্ > অর্শসঃ। আবার বিকল্পে অঙ্গ বোঝোতেও অচ্ প্রত্যয় হয়ে থাকে। যথা—কাণং চক্ষুঃ যস্য অস্তি সঃ = কাণঃ, খঞ্জঃ পাদঃ যস্য অস্তি সঃ = খঞ্জঃ।

অস্ত্যর্থে 'অহম্' (অহঙ্কারবাচী) এবং 'শুভম্' (শুভবাচী) শব্দের উত্তর 'যুস্' প্রত্যয় হয়।[১৯] যথা—অহম্ + যুস্ = অহংযুঃ (অহঙ্কারবান্), শুভম্ + যুস্ = শুভংযুঃ (কল্যানবান্) ইত্যাদি।

এইভাবে তদ্ধিত প্রত্যয় নানা অর্থে ব্যবহৃত হয়। এবং মত্বর্থীয় প্রত্যয়গুলিও কয়েকটি বিশেষ অর্থে ব্যবহৃত হয়। এই মত্বর্থীয় প্রত্যয়ের যোগে যে শব্দগুলি নিষ্পন্ন হয় তা অল্প কথায় অনেক বেশী অর্থের প্রকাশক হয়—'অল্পাক্ষরত্বেঽপি বহ্বর্থজ্ঞাপকম্'।—এটাই সংস্কৃত ভাষার এক বিশেষ চরিত্র। যারা সমাস, তদ্ধিত প্রভৃতি বিশেষরূপে জেনে এবং নিপুণতার সঙ্গে ভাষায় ব্যবহার করতে পারেন তাদের সংস্কৃত সাহিত্যে যথেষ্ট সমাদর পরিলক্ষিত হয়। যেমন—ভট্টি (ভর্ত্তৃহরি), শ্রীহর্ষ, ভারবি, বাণভট্ট এমনকি কালিদাসের লেখনীতে এই সমস্ত সমাস, প্রত্যয়ের বহুল প্রয়োগ পরিদৃষ্ট হয়। বর্তমানসময়ে এই সমস্ত প্রত্যয়যুক্ত শব্দ এবং সামাসিক শব্দের ব্যবহার সংস্কৃত লেখকদের লেখনীতে খুবই কম পরিলক্ষিত হয়, তাই তদ্ধিত প্রত্যয় এবং বিশেষভাবে মত্বর্থীয় প্রত্যয়ের বিষয়ে আমার এই নিবন্ধে অতি সংক্ষেপে কিছু আলোচনা করলাম। এই বিষয়ে বহুলভাবে এবং সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্মভাবে আলোচনা মহর্ষি পতঞ্জলি, বামন-জয়াদিত্য, দীক্ষিত, নাগেশভট্ট এমনকি প্রসিদ্ধ নৈয়ায়িক জগদীশ তর্কালঙ্কারের গ্রন্থসমূহ পাঠ করে অমূল্য জ্ঞান লাভ করে সংস্কৃত ভাষার ব্যবহারে নৈপুণ্য লাভ করা যায়—এ বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই।

তথ্যসূত্র

১। পাণিনিসূত্র—১।২।৪৬
২। সিদ্ধান্তকৌমুদী, দ্বিতীয় ভাগ, পৃষ্ঠা-২১৫
৩। পাণিনিসূত্র—২।১।১
৪। পাণিনিসূত্র—৪।১।৭৬
৫। পাণিনিসূত্র—৩।১।৯৬
৬। পাণিনিসূত্র—৪।২।৯২
৭। 'সন্-ক্যচ্-কাম্যচ্-ক্যঙ্ক্যষোঽথাচারক্বিব্ণিজ্যঙৌ তথা।
যাঘায় ঈয়ঙ্ ণিঙ্ চেতি দ্বাদশমী সনাদয়ঃ'।।
৮। শপ্, শ্যন্, স্নু, শ্নু, শ্নম্, উ, স্না, ণিচ্ ইত্যাদি।
৯। পাণিনিসূত্র—৫।২।৯৪
১০। পাণিনিসূত্র—৫।২।৯৫
১১। পাণিনিসূত্র—৫।২।১০০
১২। পাণিনিসূত্র—৫।২।১০১
১৩। পাণিনিসূত্র—৫।২।১০৬
১৪। পাণিনিসূত্র—৫।২।১১৫
১৫। পাণিনিসূত্র—৫।২।১১৬
১৬। পাণিনিসূত্র—৫।২।১২১
১৭। পাণিনিসূত্র—৫।২।১২৪
১৮। পাণিনিসূত্র—৫।২।১২৭
১৯। পাণিনিসূত্র—৫।২।১৪০

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী

১। অষ্টাধ্যায়ী, ড. তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য্য, সংস্কৃত বুক, ডিপো, কোলকাতা, ২০০৬।
২। কাশিকা, প. শ্রীশোভিতমিশ্র, চৌখম্বা সংস্কৃত পুস্তকালয়, বারাণসী, ১৯৫২।
৩। প্রৌঢ়মনোরমা, ভট্টোজিদীক্ষিত, চৌখম্বা সংস্কৃত পুস্তকালয়, বনারস সিটী।
৪। লঘুশব্দেন্দুশেখর, প. শ্রীগৌপালশাস্ত্রী নেনে, চৌখম্বা সংস্কৃত সীরীজ, বারাণসী, ১৯৫৪।
৫। ব্যাকরণমহাভাষ্যম্, ম.ম.প. শিবদত্ত শর্মা, চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠানম্, দিল্লী, ১৯৮৮।
৬। শব্দশক্তিপ্রকাশিকা, জগদীশ তর্কালঙ্কার, কৃষ্ণকান্ত টীকোপেতা।
৭। সিদ্ধান্তকৌমুদী, গোপালদত পাণ্ডেয়, চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, বারাণসী, ২০০১।

मातुः सरस्वत्याः वेदाश्रितस्वरूपम्

पार्थसारथिः शीलः

"अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपञ्चकम्।
आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं मायारूपं ततो द्वयम्॥"[१]

परमात्मनः परमकरुणावशाद् निःश्वासरूपेण वेदस्य स्थितिः प्रकटिताऽऽस्माभिर्ज्ञायते--"अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितम्।"[२] अत्र स्वतःप्रमाणस्वरूपेषु वेदेषु प्राप्तं ज्ञानमृषीणां क्रान्तप्रज्ञायाः फलमिति। यतः हि "ऋषयः मन्त्रद्रष्टारः"। "जायमानो वै जायते सर्वाभ्य एताभ्य एव देवताभ्यः" इति श्रौतसिद्धान्तादुत्पन्नमुत्पद्यमानं वा निखिलवस्तुजातं देवतामयमित्यत्र नास्ति काचन विप्रतिपत्तिः। प्रश्नः जायते किमासीत् मातुः सरस्वत्याः स्वरूपम् वेदेषु? वाग्देव्याः सरस्वत्याः वर्णनं वेदेषु कुत्रापि देवतारूपेण कुत्रापि वा नदीरूपेण च समुपलभ्यते।

"अम्बितमे नदीतमे देवीतमे सरस्वति।
अप्रशस्ता इव स्मसि प्रशस्तिमम्बनस्कृधि॥[३]

तत्र सरस्वत्याः नामप्रसङ्गे यास्काचार्यस्य मतम्--

"तत्र सरस्वतीत्येतस्य नदीवद्देवतावच्च निगमा भवन्ति।
तद्यद्देवतावदुपरिष्टात्तद् व्याख्यास्यामः।"[४]

सायणमतेन तु "द्विविधा हि सरस्वती विग्रहवद्देवता नदीरूपा च।"[५]

निघण्टाऽवप्येषः द्विविधः अर्थः दृश्यते। "सरस्वत्याः नदीनामसु पठितम्"[६] उत "सरस्वती वाङ्नामसु पठितम्"[७] परवर्तिषु साहित्येषु पुराणादिषु च सरस्वत्याः वर्णनाः विविधरूपेण प्राप्यन्ते। यास्काचार्यमतेनेदमपि ज्ञायते यत्--"सरस्वतः सरस् इत्युदकनाम सतेर्स्तद्वती"[८]। परन्तु इतः विशेषनदीरूपेण उत सामान्यनदीरूपेण ग्रहणं न सम्यक् ज्ञायतेऽस्माभिः। वैदिकसाहित्यस्य विद्वद्भिः नाम्नः विशेषः अर्थ एव सुगृह्यते।[९] ऋग्वेदे त्रिंशतः नदीनामुल्लेखः प्राप्यते। तत्र एकत्र सर्वाधिकरूपेण १९ नदीनामुल्लेखः नदीसूक्तौ प्राप्यते।

"इमं मे गङ्गे यमुने सरस्वति शुतुद्रि स्तोमं सचता परुष्णया।
असिक्न्या मरुद्वृधे वितस्तायाऽर्जीकीये शृणुह्या सुषोमया॥
तृष्टामया प्रथमं यातवे सजूः ससर्त्वा रसया श्वेत्या त्या।
तवं सिन्धो कुभया गोमतीं क्रुमुं सरथं याभिरीयसे॥[१०]

यद्यपि राथमहोदयेन सिन्धुमेव सरस्वतीति मन्यते[११] तथापि तस्य मतं न तथा समाद्रियते। अधुना शोधेभ्य एव उभयोः नद्योः भिन्नता परिस्फुटिता। भारतीयचिन्तनपरम्परायां जडवस्तुषु चेतना आरम्भतः परिकल्प्यते। एतदपि असम्भवं नास्ति यत् नद्याः प्राप्तलाभैः विभिन्नैः गुणैः च नद्याः प्रभावान्विताः तटवासिन आध्यात्मिकमाधिभौतिकमुन्नतिं च दृष्ट्वा सरस्वतीं देवीरूपेण कल्पन्ते स्म। भौतिकनदीरूपतः अदृश्यवाक्कल्पना आयाति इति परिस्फुर्टानि अनुमान्यतानुसारेण देवतारूपकल्पना एव पूर्वमभूत्। "सर्वेषां तु स नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक्। वेद शब्दात्रेभ्य एवादो पृथक् संस्थाश्च निर्ममे।"[१२] ऋषेः अरविन्दस्य मतं तु भौतिकतः आध्यात्मिकप्रसङ्गमेव स्पष्टीकरोति। "सृ गतौ। गतेर्ज्ञानमप्यर्थः। सरति प्रवहति स्थानात् स्थानान्तरमिति सरो जलं यद्वा सरति प्रवहति गुरोः शिष्यं प्रतीति सरो ज्ञानम्। सर्वधातुभ्योऽसुन्।[१३] इत्यौणादिकोऽसुन्प्रत्ययः। सरो विद्यते यस्यां सा सरस्वती। तद्धिते मतुप्।"[१४] 'सरस्' शब्दादनन्तरं मतुप्-प्रत्यययोगेन स्त्रीलिङ्गे सरस्वती एवं पुंलिङ्गे सरस्वान् इति शब्दद्वयं निष्पन्नं भवति। ऋग्वेदे सूर्यस्य अपरं नाम सरस्वान् (ज्योतिष्मान्), तत्र सरस्वती च ज्योतिर्मयी देवीत्यस्माभिर्ज्ञायेते। वेदे स्वरस्वत्याः नद्या अवस्थानं शुतुद्रीयमुनयोः मध्ये (यमुने सरस्वति शुतुद्रि) एव उल्लिखितम्। परन्तु मेक्डोनेलमहोदयेन अफ्गनिस्थानस्य 'हरह्वैति' (अरंगदावनदी) रालसनमहोदयेन हेलमन्दं च सरस्वती मन्यते।[१५] ऋग्वेदे सरस्वत्याः पर्वततः उत्पन्ना भूत्वा समुद्रपर्यन्तं प्रवाहस्य वर्णना प्राप्यते। "एका चेतत सरस्वती नदीनां शुचिर्यती गिरिस्थ आ समुद्रात्।"[१६] ऋग्वेदे सरस्वत्या नानाविधानि विशेषणानि प्रयुक्तानि। सप्तनदीरूपिणी, सप्तभगिगनीसेविता, सप्तस्वसा, सप्तधातु इत्यादीनि, यानि सर्वाणि हरह्वैत्या उत हेलमन्दस्य विपरीतदिशायां दृश्यन्ते। प्राचीननवीनानां सूक्तानां तुलनामूलकदृष्ट्या प्राचीनसुक्तेषु सरस्वत्या माहात्म्यमधिकं प्राप्यते। नवीनेषु च सिन्धुनदस्य महत्त्वं सूचितम्। प्राचीनसूक्तेषु वारद्वयं सिन्धोरुल्लेखः प्राप्यते[१७] एतदुल्लेखद्वयं सायणेन नदीविशेषार्थे न स्वीकृतम्। तत्र उदकविशेपार्थे समुद्रार्थे च स्वीकृतम्।[१८] सरस्वत्याः प्रशंसातः ज्ञायते यद् ऋग्वैदिकसभ्यतायाः उद्भवः विकासः च सरस्वत्याः प्रभावस्य फलम्। अतः सारस्वतप्रदेशस्य सभ्यता इति। **"वाद में इसी सभ्यता का क्षेत्र विस्तार होता है एवं इस क्रम में यह मुख्यतः पश्चिम की और, कुछ दूर तक पूर्व की और वढ़ती है। सभ्यता का केन्द्र सरस्वती-तट से सिन्धु और सहायिकाओं के तट पर पहुंचता है और इस क्रम में इसकी व्यापारिक गतिविधियों का खासा विस्तार होता है।"**[१९] ऋग्वेदस्य मन्त्राणां संकलनकाले सरस्वती नदी पर्वततः (नाहनपर्वतस्य बदरीं निकषा)[२०] उत्पन्ना भूत्वा पंजाब-हरियाणा-राजस्थान (उत्तर-पश्चिम) इत्यादिभ्यः प्रदेशेभ्यः प्रवाहिता सती समुद्रं(प्रभासक्षेत्रे) मिलितवती।[२१] अस्याः स्थितिः यमुना-शुतुद्रि इत्यनयोः नद्योः मध्ये[२२] परन्तु दृषद्वत्याः (चितांग) पश्चिमदिशायां[२३] उत्पत्तिस्थलमिति ज्ञायते। अस्य उत्पत्तिः दैवीक्रमेण अभवद् इत्यपि ज्ञायते।[२४] ब्राह्मणग्रन्थेषु श्रौतसूत्रेषु पुराणेषु च अस्याः उद्भवस्थानं "प्लक्ष-प्रास्रवणम्" इति सूचितम्।[२५] विश्वेश्वररेडमहोदयानुसारम् ऋग्वेदे सरस्वतीसम्बन्धिनां मन्त्राणां सङ्ख्या पञ्चत्रिंशतः अधिकाः येषु मन्त्रेषु स्तुतित्रयमधिकं माहात्म्यं द्योतयति।[२६] विभिन्नेषु मन्त्रेषु प्राप्तासु वर्णनासु सरस्वत्याः अपरिमितयः जलराशयः, सर्वदा परिवर्तनशीलाः प्रचण्डाः वेगान्विताः वारिधाराः भयङ्करगर्जनं तेभ्यः उत्पन्ना सम्भाविताऽऽशङ्का इत्यादयः

आलोचिताः। एषा भयङ्करी स्वोत्तालतरङ्गैः पर्वतशिखरान् चूर्णीकरोति स्म। “इयं शुष्मेभिः विसखा इव अरुजत् सानु गिरीणां तविषेभिः उर्मिभिः।”[२७] “यस्या अनन्तो अह्नुतस्त्वेषश्चरिष्णुवः। अमरश्चरति रोरुवत्।”[२८] प्लावनसमये एषा विस्तृता भवति स्म। “आपप्रुषी पार्थिवानी उरु रजः अन्तरीक्षम्।”[२९] एषा न केवलं प्रचण्डा वेगशालिनी अपि च सर्वापेक्षया अधिकजलधारिणी आसित्। “प्र आ महिम्ना महिनासु चेकिते द्युम्नेभिः अन्याः अपसां अप्सतमा।”[३०] स्वकूलानि विदीर्य बहुधा विभज्यते बृहन्नदीरूपेणापि प्राप्यते।[३१] तासु च सरित्यु सरस्वती एव प्रस्रविणीरूपेणाख्यांयते।[३२] अस्यां सप्तनदीनां स्म। “सरस्वती घोरा हिरण्यवर्तिनिः वृत्रघ्नी।”[३३] सरस्वती-सरयू-सिन्धवः इति नदीत्रयस्योल्लेखः सम्मिलनमपि सुस्पष्टं भवति। अतः एषा सप्तधातुः “त्रिषधस्था सप्तधातुः पञ्चजाता”[३४] “सप्तस्वसा उतः न प्रिया प्रियासु सप्तस्वसा सुजुष्टा”[३५] वा इति नाम्ना ज्ञायते। अनया सदैव कल्याणमेव क्रियते स्म। “भद्रं इत भद्रा कृणवत् सरस्वती।”[३६] अस्याः जलानि सदा पूतानि एव याभिः सर्वाणि पवित्राणि भवन्ति स्म। पूषवद् एषाऽपि पोषकान्नदात्री आसीत्। “रदा पूषेव इव नः सनिम्।”[३७] सखीभ्यः अपेक्षा एषा सरस्वती अधिकं धनधान्यप्रदायिनी आसीत्। “राया युजा चित् उत्तरा सखीभ्यः”[३८] जनाः धनलाभाय मातुः सरस्वत्याः आराधनां कुर्वन्ति स्म। “सरस्वत्यभि नो नेषि वश्यो”[३९] “एषा धनस्य मे स्फातिया दधातु सरस्वती।”[४०] “आ मे धनं सरस्वती पयस्फाति च धान्यम्”।[४१] वृत्रस्य संहारः सरस्वत्याः तटेऽभवत् अतः अस्याः अपरं नाम वृत्रघ्नी इति।[४२] यज्ञाग्रेः प्रज्वलनमपि सर्वप्रथमं सरस्वत्याः तटे एव अभवत्। सरस्वत्याः तटतः यज्ञाग्रेः क्रमशः विस्तारः भवति स्म। परिणामतः सरस्वत्या सह दृषद्वती अपाया इयनयोः तटयोरपि यज्ञसम्पादनस्य चर्चा शुभसम्पादिता अभवत्। “दृषद्वत्यां मानुष आपयायां सरस्वत्यां रेवदाग्ने दिदीहि।”[४३] सरस्वत्या महत्स्तुतिगायनस्य कृते रहस्यम्--“बृहदु गायिषे वचोऽसूर्या नदीनां”[४४] इत्यपि श्रूयते। ते ऋषय अपि स्तुतिगायनं तेषां पूर्वजतः शिक्षितवन्तः।[४५] मैकडोनेलमतानुसारेण ज्ञायते सूर्यवंशीयानां प्राचीनवासभूमिः सरस्वतीतटे (सारस्वतप्रदेशः) आसीत्। विभिन्नैः कारणैः सरस्वत्याः प्रवाहः बहुधा विभाजितः भूत्वा ऋग्वैदिककालतः क्षीणः अभवत्--पूर्वमेव अस्याः धार्मिकाध्यात्मिकमहत्त्वयोः प्रतिफलनं तथा च ततः आधिभौतिकमाहात्म्यस्य हानिः अभवत्। लाट्यायनश्रौतसूत्रानुसारेण सरस्वती पश्चिमाभिमुखी भूत्वा प्रवाहिता भवति स्म। तस्याः उत्सस्थलम् अन्तिमस्थानं च दृश्यतेऽस्माभिः परन्तु मध्यभागः पृथिव्यां अन्तर्निहितः सोऽस्माकं दृष्ठेः अगोचर इति। “सरस्वती नाम नदी प्रत्येकस्रोता प्रवहति, तस्याः प्रागपरभागौ सर्वलोकप्रत्यक्षौ मध्यमभागः भूम्यन्त निमग्नः प्रवहति, नासौ केनचिद् दृश्यते तद्विनशनमुच्यते।”[४६] सरस्वत्याः मरुभूमौ समाहितकालस्य सम्बन्धे काणेमहोदयस्य मतं यत् ब्राह्मणग्रन्थानां काल एव इति, पुनः “ऐतरेय ब्राह्मण के कालं में अथवा उसके बहुत पहले सरस्वती सुख चुकी थी”[४७] इत्यपि मिलति। मनोः काले सरस्वतीदृषद्वत्योः मध्यप्रदेशः ब्रह्मावर्त-नाम्नाऽख्यायते स्म। “सरस्वतीदृषद्वत्योर्देवनद्योर्यदन्तरम्। तं देवनिमितं देशं ब्रह्मवर्तं विदुर्बुधाः॥”[४८] पुण्यसलिलायाः सरस्वयोः कृते ऋग्वेदे न तु केवलं “नदीतमे’ इति विशेषणं प्रयुक्तम् उत ‘देवीतमे’ इत्यपि प्रयुक्तम्। वेदः प्रतीकपरकः रूपकसंसिक्तः च। अतः रूपकधर्मान्विते वेदे सरस्वती नदी आध्यात्मिकप्रतीकरूपेण प्रयुक्ता इत्यपि स्वीक्रियते

विद्वद्भिः। यतः हि "दुर्बोधा वैदिकाः शब्दाः प्रकीर्णत्वाच्च तेऽखिलाः"। "वेदों में नदी या बहने वाली धारा के रूपक को सचेतन सत्ता के प्रवाह का प्रतीकात्मक वर्णन करने के लिए प्रयुक्त किया गया है"[४९] अत्र सरस्वती अन्तःप्रेरणायाः नदी या सत्यचेतनातः बहिर्गच्छति प्रवहति वा। सरः इत्यस्य ज्ञानार्थे परमात्मनः प्रतीकः।[५०] सरस्वत्याः स्वरूपनिर्णये ऋषिणा मधुच्छन्दसा साक्षात्कृतं मन्त्रत्रयम् अप्रतिमम्। "पावका नः सरस्वती वाजेभिर्वाजिनीवती। / यज्ञं वष्टु धियावसुः॥"[५१] "चोदयित्री सुनृतानां चेतन्ती सुमतीनाम्। / यज्ञं दधे सरस्वती।"[५२] महो अर्णः सरस्वती प्र चेतयति केतुना। धियो विश्वा वि राजति"[५३]। अत्र मन्त्रेषु यज्ञे आवाहनाय प्रयुक्ताः शब्दाः महतः अर्थान् धारयन्ति। सुमतेः आनयनकारिणी सुनृतानां प्रेरयत्री सुज्ञानप्रदायिनी एषा महर्षिभिः बहुधां व्याख्यायते। "पावका नः सरस्वती" "महो अर्णः सरस्वती" इत्यस्य मन्त्रद्वयस्य व्याख्यानकाले सायणाचार्येण सरस्वती माध्यमिकवाग्रूपेण स्वीक्रियते। तत्र चन्द्रमणिविद्यालङ्कारमहोदयः 'माध्यमिकवाक्' इत्यस्यार्थः 'वेदवाणी' इति मन्यते।[५४] सम्प्रति सरस्वत्याः मान्यता वाग्देवीरूपेण अस्माकं सकाशे दृष्टिगोचरा भवति। परन्तु ऋग्वेदे वाक्सूक्ते[५५] वाक् सर्वशक्तिमयी देवीरूपेण प्रस्फुटिता। सरस्वत्याः तु स्वतन्त्ररूपेण स्वरूपं दीयते। सूर्यकान्तमहोदयस्यानुसारं "माध्यामिका वाक् वाग्देवी के मानवीकरण का आरम्भबिन्दु कही जा सकती है।"[५६] वाग् इत्यस्य विषये निघण्टुकारस्य यास्कस्य मतेन तु वाग् अन्तरीक्षस्थानीया देवता, वाग् अत्र माध्यमिका वाग् इति नाम्ना ज्ञायते। "तस्मान्माध्यमिकां वाचं मन्यन्ते।"[५७] ऋग्वेदेषु प्राप्तेषु सूक्तेषु ज्ञायते यत् सरस्वती अन्तःप्रेरणायाः वाण्याः देवीति। यथा-"सरस्वती साधयन्ती धियः नः"[५८] अर्थात् सरस्वती अस्माकं प्रज्ञायाः निष्पादिका। "पावीरवी कन्या चित्रायुः सरस्वती वीरपत्नी धियं धात्। ग्राभिरच्छिद्रं मजोषा दुराधर्षं गृणते शर्म यंसत्"[५९] अस्मात् मन्त्रात् ज्ञायते सर्वान् या पूतयति, या कामनायाः योग्या, या विद्वज्जनेभ्यः आयुः प्रददाति, तथा समृद्धं कारयति, वीराणां कृते या च सहायिका सा सरस्वती अस्मासु मुत्रुद्धिं धारयेत् इति प्रार्थना सूच्यते। "शं सरस्वती सह धीभिरस्तु"[६०] इत्यनेन उत्तमज्ञानानां धारयित्र्याः अन्तःप्रेरणास्वरूपायाः सरस्वत्याः सुखास्पदं रूपं याच्यते। "सुयमा सरस्वती"[६१] इत्यत्र सुनियमानां नियन्त्रिकारूपेण "धरणमायसी पूः"[६२] इत्यत्र च सद्विवेकिनी एषा वाणी लौहनिर्मितदुर्गसदृशी भूत्वा अस्मान् रक्षेत् इति प्रार्थना ततः "सरस्वती सह धीभिः पुरन्ध्या"[६३] धात्र्याः पोषकायाः प्रज्ञावत्याः सरस्वत्याः कृते वचनश्रवणरूपा प्रार्थना ध्वन्यते। सरस्वत्याः वाणीदेवतारूपं स्पष्टयितुम् प्रतिष्ठापयितुं यजुर्वेदतः अथर्ववेदतः च प्राप्ताः मन्त्राः लक्षणीयाः। यथा-"सरस्वत्यै वाचो यन्तुर्यन्त्रिये दधामि।"[६४] अर्थात् अत्र वाचः नियमनकारिणी सरस्वती एव सूचिता। ततः "सरस्वत्या वाचमुप ह्वयामहे मनोयुजा"[६५] इत्यत्रापि उत्कृष्टायाः मनःसंयुक्तायाः सरस्वत्याः वाणीरूपीदेवीमाहात्म्यं प्रकटितमिति। ऋग्वेदे सरस्वत्याः नदीरूपेणोल्लेखः यथा अन्यनदीभिः सह अभवत् तथा देवतारूपेणापि इडा-भारती-होत्रा-वरुत्री-धिषणा-दक्षिणेत्यादिभिः देवताभिः सह अभवत्। एतास्वपि इडाभारतीभ्यां सह सरस्वत्या अधिकमाहात्म्यं दृश्यते। "आ नो यज्ञं भारती तूयमेतु इला मनुष्वदिह चेतयन्ती। / तिस्रो देवीर्बर्हिरिदं स्योनं सरस्वती स्वपशः सदन्तु॥"[६६] अस्य मन्त्रस्य भाष्ये महर्षिः दयानन्दः भारतयरूपेण प्रतिभायुक्तवाणी इडारूपेण वेदवाणी तथा सरस्वतीरूपेण विद्यादेवी इति अर्थत्रयं स्वीकरोति।[६७]

अन्यत्रापि एतासामुल्लेखाः समन्वितत्वेन प्राप्यन्ते। “सरस्वती साधयन्ति धियन्न इला देवी भारती विश्वतूर्त्तिः / तिस्रो देवीः स्वधया बर्हिरिसच्छिद्रं पान्तु शरणं निषद्य॥”[६८] “आ भारती भारतीभिः सजोषा इला देवैर्मनुष्येभिरग्निः। / सरस्वती सारस्वतेभिरर्वाक् तिस्रो देवीबर्हिदं सदन्तु॥[६९] “भारती पवमानस्य सरस्वतीला मही। / इमं नो यज्ञभागमन्तिस्रो देवी सुपेशसः॥”[७०] इत्यादयः मन्त्राः उल्लेखयोग्याः। अनन्तरम् “ईला सरस्वती मही तिस्रो देवीर्मयाभुवः। बर्हिः सीदन्त्वस्रिधः॥”[७१] अस्य मन्त्रस्य व्याख्यायां मही सायणमतेन भारतीति। दयानन्दाचार्यः ‘इडा’ इत्यस्यार्थे पठनाय प्रेरणादात्रीं सूचयति उत ‘सरस्वती’ इत्यस्यार्थे उपदेशरूपज्ञानस्य प्रकाशयित्रीं तथा ‘मही‘ इत्यस्यार्थे सर्वप्रशंसनीयां महद्‌गुणयुक्तां सूचयतीति। महर्षेः अरविन्दस्य मतं यदि सरस्वत्याः आध्यात्मिकव्याख्या भवितुमर्हति तर्हि अन्यासामपि तद्वत् स्यात्। अतः तेन सत्यचेतनायाः पञ्च शक्तयः स्वीकृताः। तत्र सरस्वती अन्तःप्रेरणाया वाणी, भारती तादृशी महती वाणी या सर्वाणि वस्तूनि दिव्यस्रोतसः दिव्यस्रोतसः अस्माकं कृते नयति, इडा च सत्यस्य आदिवाणी या अस्मभ्यं सक्रियदर्शनं प्रददाति। इला भारती सरस्वती इत्यासां परस्परं सहयोगिभावः दरीदृश्यते। शौनकाचार्येण[७२] एतासां कृते “त्रिविधवाक्” इति प्रयुक्ता। इडा अग्निसम्पर्कान्विता, सरस्वती मध्यस्थाना ऐन्द्री भारती द्युलोकाश्रिता च मन्यते। नदीत्रयाणां समन्वितमाह्वानं दृश्यते। “तिस्रो देवीबर्हिरेदं सदन्त्विडा सरस्वती भारती”[७३] सायणेन उक्तम्-“तिस्रः देव्योऽग्निमूर्तय”। सायणवद् महीधरयास्काचार्यादयः देवीत्रयम् अग्रेः आदित्यस्य वा रूपं मन्यन्ते। कालान्तरे एतासाम् ऐक्यस्थापनाय प्रयत्नः दृश्यते। “तिस्रः सरस्वतीरदुः”।[७४] पौराणिकसाहित्येषु सरस्वती भारती अभिन्नरूपेणैव प्रतिभाता। केषुचित् मन्त्रेषु अस्या उल्लेखः पुरुषदेवताभिः सह प्राप्यते। यथा ऋभुगणैः[७५] सह विश्वदेवैः[७६] सह, इन्द्रेण सह उत अग्निना[७७] सह वा प्राप्यते मरुद्भिः सह अस्या उल्लेखः बहुषु मन्त्रेषु उपलभ्यते। “सरस्वती मरुतो मादयन्ताम्”[७८] एवंरूपेण सरस्वती ‘मरुत्वती’ ‘मरुत्सखा’ इत्यादिभिः नामभिः ज्ञायते स्म। “सरस्वति त्वमस्माँ अविड्ढि मरुत्वती धृषती जेषि शत्रून्।”[७९] सा नो बोध्यवित्री मरुत्सखा चोद राधो मघोनाम्।[८०] इतोऽपि यागादिषु यथा सौत्रामणीयागे तथा रक्षार्थं वेदे सरस्वत्याः वर्णनानि विभिन्नेषु मन्त्रेषु प्राप्यन्तेऽस्माभिः। एवंरूपेण वेदेषु नदीरूपिण्याः देवतारूपिण्याः च मातुः सरस्वत्याः स्वरूपं अस्माकं सकाशे प्रकटयतीत्यलम्।

सन्दर्भग्रन्थसूची

१। प्रसाद, कृष्णनारायण, वाग्देवी सरस्वती, राका प्रकाशन, ४०-ए, मोतीलाल नेहरु रोड, ईलाहाबाद-२।

२। रवाँ, मुहम्मद इसराइल, संस्कृत-साहित्य में सरस्वती की कतिपय झाँकियाँ, क्रीसेण्ट पब्लिशिंग हाउस, एफ/डी-५६, न्यू कविनगर, गाजियाबाद, भारत, दिल्ली-११० ०३२.

तथ्यसूत्रः

१। सरस्वतीरहस्योपनिषद, पृ. २०।

२। शतपथब्राह्मणम् १४.५.४.१०

३। ऋग्वेदः २.४१.१६

४। निरुक्तम्-२/३/२३

५। ऋक् १/३/१२

६। निघण्टु १/१३

७। निघण्डु १/११

८। निरुक्त १/३/२४

९। वाग्देवी सरस्वती पृ. ३

१०। ऋग्वेदः १०/७४/५, ६

११। वैदिक इन्डेक्स-, २, पृ. ४८१

१२। मनुस्मृतिः १/२१

१३। उणादि ४/१/८९

१४। वेदों के राजनैतिक सिद्धान्त, पृ. ४८४

१५। वाग्देवी सरस्वती, आक्षिप्तकी, पृ. ३

१६। ऋक् ७/९५/२

१७। (ऋग्वेदः ४/३३/६, ५/५६/९)

१८। वाग्देवी सरस्वती, आक्षिप्तकी, पृ. ४

१९। वाग्देवी सरस्वती, आक्षिप्तकी, पृ. ४

२०। वैदिक सरस्वती शोध अभियान की रिपोर्ट, अर्गानाइजर, फेरवरी, १९८६, लुप्त सरस्वती नदी शोध, संक्षिप्त वृत्तान्त

२१। ऋक् ७/९४/२

२२। ऋक् १०/७५/५

२३। ऋक् ७/९४/२

२४। ऋक् ७/९६/१

२५। वाग्देवी सरस्वती, आक्षिप्तकी, पृ. ५

२६। ऋक् ६/६१, ७/९४, ७/९६

२७। ऋक् ६/६१/८

२८। ऋक् ६/६१/८

२९। ऋक् ६/६१/१३

३०। ऋक् ६/६१/१३

३१। ऋक् १०/६४/९

३२। ऋक् ७/३६/६

३३। ऋक् ६/६१/२
३४। ऋक् ६/६१/१२
३५। ऋक् ६/६१/१०
३६। ऋक् ७/९६/३
३७। ऋक् ६/६१/६
३८। ऋक् ७/९४/४
३९। ऋक् ६/६१/१२
४०। अथर्व ११/४/३१/९
४१। अथर्व १९/३१/१०
४२। ऋक् ६ा/६१/७ (पूर्वपादटिप्पणी)
४३। ऋक् ३/२३/४
४४। ऋक् ७/९६/१
४५। ऋक् ६/६१/१०
४६। लाट्यायन, श्रोतसूत्रम्-१०/१५/१
४७। धर्मशास्त्र का इतिहास (३ खण्ड) पृ. १३०३, १३०४
४८। मनु-२/३, वामनपुराणम्-(स.म.- २/९)
४९। वेद-रहस्य पूर्वार्ध, पृ. १३५
५०। वेदों के राजनैतिक सिद्धान्त, प्र.ख. पृ. ४८४
५१। ऋक् १/३/१०, यजुः २०/८४
५२। ऋक् १/३/११, यजुः २०/८५
५३। ऋक् १/३/१२, यजुः २०/८५
५४। वाग्देवी सरस्वती पृ. २०
५५। ऋक् १०/१२५
५६ वैदिक देवशास्त्र पृ. ३२३
५७। निरुक्तम्-११/२७
५८। ऋक् २/३/८
५९। ऋक् ६/४९/७
६०। ऋक् ७/३५/११
६१। ऋक् ९/८१/४
६२। ऋक् ७/९५/१
६३। ऋक् १०/६५/१३
६४। यजुः ९/३०

६५। अथर्व. ५/१०/८
६६। ऋक् १०/११०/८
६७। वाग्देवी सरस्वती पृ. ५४ (पादटिप्पणी)
६८। ऋक् २/३/८
६९। ऋक् ३/१/८
७०। ऋक् ९/५/८
७१। ऋक् १/१३/९
७२। बृहद्देवता-३/१२-१४
७३। कृष्णयजु ४/४/१/८
७४। अथर्व ६/१०/१००१
७५। ऋक् ५/४२/१२
७६। ऋक् ७/३५/११
७७। ऋक् ८/३८/१०
७८। ऋक् ७/३९/५
७९। ऋक् २/३०/८
८०। ऋक् ७/९६/२

कर्तृत्वविचारः

स्वरूप सिंहेन

'डुकृञ् करणे' इत्यस्मात् उभयपदितनादिधातोः कर्तृवाच्ये 'ण्वुल्तृचौ'[१] इति सूत्रेण कर्तृवाचकतृच्प्रत्यये कृते कर्तृशब्दो निष्पन्नः। अस्यार्थो हि कार्यानुष्ठाता इति। व्युत्पत्तिदृष्ट्या कारक-कर्तृशब्दयोः समानार्थकत्वेऽपि पार्थक्यं तावत् सर्वेषां सुविदितमेव। समेषां कारकाणां निष्पादकत्वं सुप्रसिद्धम्।[२] तथापि 'प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति' इति नियमेन कर्तुः सर्वकारकापेक्षया प्रधानता स्वीकृता वैयाकरणैः।

कर्तृस्वरूपं प्रतिपादयता पाणिनिना अष्टाध्याय्यां सूत्रितं--'स्वतन्त्रः कर्ता'[३] इति। अर्थात् क्रियासिद्धौ यः स्वतन्त्रः तस्यैव कर्तृत्वम्। तथाहि--'क्रियायां स्वातन्त्र्येण विवक्षितोऽर्थः कर्ता स्यात्'[४] इति दीक्षितः। उदाहरणं हि--'रामो गच्छति', 'रामेण गम्यते' इति। अभयत्रैव गमनक्रियासम्पादने रामस्य स्वतन्त्ररूपेणैव प्रवृत्तिः। अतः 'राम' इति कर्ता। वस्तुतः प्रथमोदाहरणे कर्ता रामः अभिहितः, द्वितीये तु अनभिहितः इति।

महाभाष्यकारेण महर्षिणा पतञ्जलिना कर्तृसंज्ञाविधायक--सूत्रस्य व्याख्यानावसरे स्वतन्त्रपदस्य व्याख्या सम्यक्कृता। तन्त्रशब्दः तन्धातोः ष्ट्रन्-प्रत्ययेन जायते। शब्दस्यास्य साधारणोऽर्थो भवति तन्तुवायः, अतः तस्यैव कर्तृसंज्ञा नान्यस्य। परन्तु तन्त्रशब्दस्य अन्यार्थोऽपि विद्यते। तद्धि-विस्तारः, प्रधानत्वम् इत्यादि महाभाष्यकारमते तन्त्रशब्दो प्रधानवाची। तद्यथा--

'अयं तन्त्रशब्दः अस्त्येव विताने वर्तते। तद्यथा आस्तीर्णं तन्त्रम्, प्रोतं तन्त्रमिति। वितानमिति गम्यते। अस्ति प्राधान्ये वर्तते। तद्यथा स्वतन्त्रोऽसौ ब्राह्मण इत्युच्यते। स्वप्रधान इति गम्यते। तद्यः प्रधाने वर्तते तन्त्रशब्दः तस्येयेदं ग्रहणम्'[५] इति। एतेन व्युत्पत्तिर्भवति तन्त्रशब्दस्य--स्व आत्मा तन्त्रं प्रधानं यस्य इति। तथाहि कैयटः--'स्वशब्दः आत्मवाची स्व आत्मा तन्त्रं प्रधानं यस्य स्वतन्त्र उच्यते'[६] इति। 'कारके'[७] इत्यस्याधिकारकत्वादेवात्र प्रधानत्वं स्वतन्त्रशब्दस्यार्थः। वस्तुतः क्रियासिद्धिः नैकेषां कारकाणां संयुक्तप्रयासेनैव सम्भवति। परन्तु तत्र यस्य स्वतत्रत्वं प्रधानत्वं वा तस्यैव कर्तृत्वमिति।

कस्यापि व्यापारस्य स्वतन्त्रता मुख्यतः विवक्षाधीना एव। कारणं प्रायः सर्वेषां कारकाणां स्वातन्त्र्ये विवक्षिते सति कर्तृत्वमुपपद्यते। पतञ्जलिना तु 'कारके'[८] इत्यस्य व्याख्यानावसरे स्थालीपुलाकन्यायानुसारं करणाधिकरणयोः कर्तृत्वं प्रदर्श्यते। कात्यायनस्य प्रमाण्यानुसारं पतञ्जलिः प्राह प्राकक्रिया नाम अधिश्रयणम्, उदकसेचनं, तण्डुलावपनम्, एधोऽपकर्षणम् इत्यादयः। अतो देवदत्तः पचतीत्यत्र देवदत्त एव चुल्यां जलं ददाति, जले तण्डुलावपनं करोति, मध्ये मध्ये दर्व्या विघट्टयति, पुनः यदा पाकः सम्पन्नः तदा चुल्लीतः स्थालीं

नीचैः स्थापयतीति। अत्र सर्वेषां अवान्तरक्रियाणां समष्टिरेव पाकक्रिया।[९] तत्र सर्वासु क्रियासु देवदत्त एव स्वतन्त्रो नाम प्रधानः। तं विहाय अन्यक्रियोत्पत्तिर्न सम्भवेत्। अतः तस्यैव प्रधानत्वात् कर्तृत्वमिति।

पुनः द्रोणं पचति, आढकं पचतीत्यादौ तत्तत्परिमाणेन युक्तानां तण्डुलानां ग्रहणं तथा धारणं बोध्यते। वस्तुतः रन्धनपात्रं (स्थाली) एव तत्तत्परिमाणास्य ग्रहणं तथा धारणं कृत्वा पाकक्रियां सम्पादयति। अतोऽस्यामवस्थायां सामान्यतया अधिकरणोद्दिष्टस्य रन्धनपात्रस्यैव कर्तृसंज्ञा जायते। तस्मात् 'स्थाली पचति' इति वाक्यं सिद्धम्।

एवं करणस्यापि कर्तृत्वं दृष्टम्। यथा एधाः पछन्ति इति। अत्र पाकक्रियाया अर्थो हि आ विक्लित्तेः ज्वलनम्। यद्यपि मुख्यपाकक्रियायां काष्ठानां करणत्वम्, तथापि विवक्षा भवति चेत् कर्तृत्वम्।

कर्मणः कर्तृत्वं स्वयं पाणिनिनैव निरूपितं--'कर्मवत् कर्मणा तुल्यक्रियः'[१०] इति सूत्रे। अनेन पाकक्रियायाः सुसाध्यता अर्थात् 'पच्यते ओदनः स्वयमेव' इति प्रयोगः प्रधान--कर्तृव्यापारस्यानुपस्थितौ भवति। एवं छेदनक्रियासिद्धौ उद्यमननिपतनस्य कर्ता देवदत्तादयः एव। यथा-देवदत्तश्छिनत्ति इति। पुनः 'परशुश्छिनत्ति' तथा छिद्यते काष्ठं स्वयमेव इत्यादौ करणस्य विवक्षावशादेव कर्तृसंज्ञा सिद्धा।

अपादान-सम्प्रदानयोः कर्तृत्वविवक्षायाः तथा प्रसिद्धिर्नास्ति। तथापि महाभाष्यकारेण अन्ततो गत्वा कारकाणां स्वातन्त्र्यं तथा पारतन्त्र्यं विवक्षितमिति प्रतिपादितम्।

'सर्वत्रैवात्र स्वातन्त्र्यं पारतन्त्र्यञ्च विवक्षितम्।...तद्यथा वलाहकाद् विद्योतते, वलाहके विघोतते। वलाहको विघोतते इति।''[११]

अत्र उदाहरणत्रयस्य विवक्षितमर्थभेदं प्रदर्शयति कैयटाचार्यः--

''निःसरणाङ्गे विघोतने द्युतिर्वर्तते पृथग्भावश्च विवक्षित इत्यपादानत्वम्। वलाइक इति। स्थित्यङ्गे द्योतनेऽत्र द्युतिर्वर्तते। वलाहके स्थित्वा ज्योतीरूपा विद्युत् विद्योतते इत्यर्थः। वलाहक इति। विद्युतो वलाहकस्य चाभेदविवक्षायामयं प्रयोगः।''[१२] इति। वस्तुतः अपादान-सम्प्रदानयोः कर्तृत्वविवक्षा तथा न भवति। 'ग्रामादागच्छति' इत्यस्य 'ग्राम आगच्छति' इति तथा 'ब्राह्मणाय ददाति' इत्यस्य 'ब्राह्मणो ददाति' इति विवक्षा न भवति। क्रियते चेत् सम्पूर्णभिन्नार्थस्य बोधो भवति। अत्र कैयटेन महाभाष्यप्रदीपे उक्तं--

''स्वव्यापारानुष्ठानमन्तरेण प्रधानक्रियायामुपयोगाभावात्।... शब्दशक्तिस्वाभाव्याच्चापादानसम्प्रदानव्यापारे धातुर्न वर्तत'' इति।[१३]

अतः क्रियासिद्धौ कर्मकरणादीनां स्वातन्त्र्ये विवक्षिते कर्तृत्वं क्वचित् सम्भवेत्। परन्तु प्रधानकर्तुः विद्यमाने सति अन्येषां कारकाणामप्रधानत्वमेव। यथा--'रामः स्थाली पचति' इति अशुद्धमेव। तथाहि पतञ्जलिः-- ''सर्वेषु साधनेषु सन्निहितेषु कर्ता प्रवर्तयिता भवति''[१४] इति। वाक्यपदीयस्य टीकाकारः हेलाराजमहोदयोऽपि तृतीये काण्डे प्राह--''करणादीनां तु कर्तृविनियोगादेव स्वव्यापारे स्वातन्त्रयम्'' इति। एवं पतञ्जलिनापि दृष्टान्तमुखेनोच्यते--''एवं तर्हि प्रधानेन समवाये स्थाली परतन्त्रा व्यवाये स्वतन्त्रा। तद्यथा अमात्यादीनां राज्ञा सह समवाये पारतन्त्र्यं व्यवाये स्वातन्त्र्यम्''[१५] इति।

भर्तृहरिणा कर्तुः स्वातन्त्र्ये अनेकाः युक्तयः उपन्यस्ताः। तद्यथा--कर्त्रा सर्वकारकापेक्षया पूर्वमेव शक्तिर्लभ्यते। कर्ता अन्यानि कारकाणि न्यग्भावयति। अन्येषां कारकाणाञ्च प्रवृत्तिनिवृत्ती कारकाधीने भवतः। कर्तुः कोऽपि प्रतिनिधिर्न भवति, एषां कारकाणाञ्च प्रतिनिधयो भवन्ति, सत्यामावश्यकतायां तेषां स्थाने प्रतिनिधयः उपस्थाप्यन्ते। एवञ्च, अन्यैरपि कारणैः कर्तुः अन्यकारकापेक्षया स्वातन्त्र्यं प्रतिपादितम्। उक्तञ्च--

"प्रागन्यतः शक्तिलाभात् न्यग्भावापादानादपि।
तदधीनं प्रवृत्तित्वात्, प्रवृत्तानां निवर्तनात्।
अदृष्टत्वात् प्रतिनिधेः प्रविवेके च दर्शनात्।
आरादप्युपकारित्वे, स्वातन्त्र्यं कर्तुरिष्यते॥" इति।[१६]

तस्मादन्येषां कारकाणां कर्त्राधीनप्रवृत्तिनिवृत्तिकत्वेन स्वेच्छाधीनप्रवृत्तिनिवृत्तिकत्वरूपस्वातन्त्र्यस्वीकारे नातिव्याप्तिः।

प्रयोज्यस्य कर्तृत्वम्:--क्रियासिद्धौ यः स्वतन्त्ररूपेण विवक्षितो भवति तस्यैव कर्तृत्वं सिध्यति। अस्मिन्नेवावसरे भाष्यकारेण पतञ्जलिना काचन शङ्का उत्थाप्यते--वस्तुतः स्वतन्त्रस्य कर्तृत्वे प्रयोज्यव्यक्तेः अकर्तृत्वापत्तिः,स्वतन्त्रताभावात्। कारणं प्रयोज्यः प्रयोजकस्याधीने कर्म करोति। यथा--पाचयति ओदनं देवदत्तः सूपकारेण। अत्र देवदत्तः प्रयोजकः, सूपकारः प्रयोज्यः। पाचयतीति क्रियासिद्धौ देवदत्ताधीने एव सूपकारः। अतः सूपकारस्य (प्रयोज्यस्य) अप्रधानता इति। अत्र केचन वदन्ति प्रयोज्यस्य कर्तृसंज्ञासिद्धौ उपसंख्यानं कर्तव्यम्--'स्वतन्त्रःकर्ताः', "प्रयोज्यश्चेत्युपसंख्यानम्' इति। परन्तु एतन्न सत्यम्। प्रयोज्योऽपि स्वतन्त्रः। यदि प्रयोज्यः स्वतन्त्रः न स्यात्तर्हि अन्यकारकाणां विनियोगद्वारा क्रियासिद्धिर्न सम्भवति। अपि च प्रयोज्यद्वारा क्रियासिद्धिर्न-अस्यां स्थितौ 'प्रयोजकः कारयति' एवंप्रयोगापत्तिः।[१७] फलरूपेण 'कारयति' इति प्रयोगः प्रयोज्यस्य कार्यसम्पादनादनन्तरमेव भवति, येन तस्य स्वतन्त्रत्वं अक्षुण्णमेव। एतेनैतत्तु वक्तुं शक्यते यत् यदा प्रयोज्यः कर्म सम्पादयति तदा तस्य स्वतन्त्रत्वम्, यदा च कर्म न साधयति तदा तस्य परतन्त्रत्वम्। अतः प्रयोजकस्य सन्निधाने स्थित्वापि प्रयोज्यः स्वार्थसाधनं करोति तथा कर्मसम्पादनात् स्वतन्त्रोऽपि। कैयटेन सन्दर्भेऽस्मिन् भाष्यकारवचनमेव प्रमाणरूपेणोपस्थापयति--

"न हि कश्चित्परोऽनुग्रहीतव्य इति प्रवर्तते,
सर्व इमे स्वभूत्यर्थे यतन्ते"[१८] इति।

स्वतन्त्रस्य तथास्वतन्त्रस्य निश्चयः प्रयोज्यपुरुषेण क्रियां तथाक्रियां दृष्ट्वैव कृतः। कार्यं करोति चेत् स्वतन्त्रः, न करोति चेत् अस्वतन्त्रः इति। अस्यां स्थितौ 'कारयति' इति प्रयोगः भवितुमर्हति, न त्वन्यत्र। परन्तु पतञ्जलिना अन्ततो गत्वा निर्णयः दीयते यत् प्रेषितपुरुषः कार्यमकृत्वापि स्वतन्त्रः भवितुमर्हति, तथा 'कारयति' इति प्रयोगोऽपि भवेत्।[१९] वस्तुतः प्रयोजको यदा कमपि प्रेषयति तदा स हेतुमान् अर्थात्

प्रेषणादिव्यापारसाधनात् 'कारयति' इति प्रयोगं कृतवान्। प्रयोगोऽयं प्रयोज्यस्य सम्पूर्णं स्वेच्छाधीनम्। अतः स स्वतन्त्रस्तथा कर्ता एव।

प्रयोज्यस्य कर्तृत्वस्वीकारे स्वयं पाणिनिनैव संकेतितम्। तथाहि सूत्रितम्--"तत्प्रयोजको हेतुश्च"[२०] इति। अस्यार्थो हि--कर्तुः नाम स्वतन्त्रकर्तुः प्रयोजको यो भवति तस्य हेतुसंज्ञा तथा कर्तृसंज्ञापि भवति। सूत्रेणानेन प्रयोजकस्य, कर्तृत्वं तथा हेतुत्वं स्वीक्रियते। प्रयोजकस्तथा प्रयोज्यः परस्परं स्वापेक्षवाची शब्दः। प्रयोजकः यं, कर्मणि प्रेरयति स प्रयोज्यः। वस्तुतः सूत्रेऽस्मिन् 'तत्पदेन पूर्वसूत्रस्य स्वतन्त्रकर्तुरिव परामर्शः। तेन स्वतन्त्रकर्तुः प्रयोजकस्य हेतुसंज्ञा तथा कर्तृसंज्ञा विधीयते। एतेन वक्तुं शक्यते यद्यत्र यः प्रयोज्य स तु स्वतन्त्रकार्ता एव। तदर्थमनेन सह सम्बन्धादेव प्रयोजकस्य हेतुकर्ता इति संज्ञा वैयाकरणपरम्परायां दृश्यते।

इतःपरं पतञ्जलिना प्रयोज्यस्य स्वतन्त्रतस्वीकारे आक्षेपः क्रियते--"स्वतन्त्रत्वात् सिद्धमिति चेत् स्वतन्त्रपरतन्त्रत्वं विप्रतिसिद्धम्"[२१] इति। अस्य समाधानं वार्तिककारेण दीयते। तन्मतें प्रयोज्यः स्वतन्त्रां न भवति चेत् स क्रियां साधयितुं न समर्थः। तेन कार्यम् अकुर्वत्यपि 'कारयति' इति प्रयोगापत्तिः। तथाहि--

"न वा स्वातन्त्र्यादितरथा ह्यकुर्वत्यपि
कारयतीति स्यात्" इति।[२२]

वस्तुतः स्वतन्त्रकर्तुः प्रयोजकस्य हेतुसंज्ञा भवति। अतः हेतुस्थितप्रेषणादिव्यापारे द्योत्ये एव 'हेतुमति च'[२३] इत्यनेन णिचः प्रयोगः। एतेन सिध्यति यत् प्रयोज्यत्वसत्वेऽपि तस्य स्वतन्त्रत्वम् अक्षुण्णमेव।

अस्य द्वितीयं समाधानं हि--'हेतुमति च'[२४] इति सूत्रे 'आख्यानात्कृतस्तदाचष्टे' इति वार्तिकस्याक्षेपं कृत्वा स्वयं कात्यायनेन कथितं यत् 'कंसं घातयति' इत्यत्र णिचः प्रयोगः 'हेतुमति च' इत्यनेनैव सिध्यति, वार्तिकस्य आवश्यकता नास्ति। वास्तविकक्षेत्रे कंसवधस्य हेतुकर्ता भवति इन्द्र एव। तथाहि--'इन्द्रः कृष्णेन कंसं घांतयति' इत्यत्र प्रस्तुतसूत्रेणैव णिच् भवति। परन्तु तथ्यमिदं केनचित् नटेन अभिनयद्वारा रङ्गमञ्चे यदा प्रकाशयति तदा णिचः प्रयोगे वार्तिकस्य प्रयोजनं, 'कंसं घातयति' इति प्रयोगसिद्धये। तदनन्तरं कात्यायनेन कथितं यत् अभिनयात्मकं कंसवधं प्रति वास्तविकस्य कंसवधस्य आरोपः क्रियते चेत् उभयोर्मध्ये पार्थक्याम् एकेनैव 'हेतुमति च' इति सूत्रेण णिच् सम्भवेत्। समानं तथ्यं प्राप्यते तावत् शब्दकौस्तुभे--

"कंसं घातयतीति तावदारोपः। ये हि कंसाद्यनुकारिणां नटानां व्याख्यानोपाध्यायाः ते कंसानुकारिणं नटं सामाजिकैः कंसबुद्ध्या गृहीतं तादृशेनैव वासुदेवेन घातयतीव। ... तथा च स्पष्ट आरोपः"। इति। एवं प्रतिपाद्य अन्ते तावदुक्तं यत्--स्वतन्त्रस्य यः प्रयोजकः तस्य हेतुसंज्ञा तदैव भवति यदा प्रयोज्यस्य स्वतन्त्रता सिद्धा स्यात्। तथाहि--

"न वा सामान्यकृतत्वाद् हेतुतो ह्यविशिष्टम्।
तथा स्वतन्त्रप्रयोजकत्वादप्रयोजक इति चेत्
मुक्तसंशयेन तुल्यम्"[२५] इति।

अतः इन्द्रस्य हेतुकर्तृत्वं तदैव सिध्येत् तदा प्रयोज्ये कृष्णे स्वातन्त्र्यं स्यात्। अस्यारोपो भवति अभिनयेऽपि। एवं यथा अत्र अभेददर्शनं भवति तथैव प्रयोज्यकर्तुः तथा प्रयोजककर्तुः समानता अस्ति। 'यज्ञदत्तः देवदत्तेन कारयति' तथा 'देवदत्तः करोति' इति उभयत्रैव देवदत्तस्य समानस्वातन्त्र्यं विद्यते।

कर्तुः स्वतन्त्रताविषये इतः पूर्वं यदालोचितं तस्योपयोगः चेतनपदार्थेनैव कर्तुं शक्यते, न तु अचेतनपदार्थेन[२६] परन्तु 'रथो गच्छति, नदी वहति, अग्निर्दहति, स्थाली पचति' इत्यादौ उदाहरणे अचेतनपदार्था अपि कर्म कुर्वन्ति। एतेषाम् अचेतन पदार्थानां कर्तृत्वस्वीकारे भर्तृहरिणा कारिकैका उदाहृता--

> "धर्मैरभ्युदितैः शब्दे नियमो न तु वस्तुनि।
> कर्तुर्धर्मविवक्षायां शब्दात् कर्ता प्रतीयते॥" इति।[२७]

वस्तुतः कर्तुः स्वतन्त्रताविषये 'प्रागन्यतः शक्तिलाभात्--'इत्यादिकं यदुल्लिखितं तत्तु शब्दविषयस्यैव। तत्तद्वैशिष्ट्यं शब्दस्य स्यात् चेत्तस्य कर्तृत्वं सिद्धं स्यात्। तत्र वास्तविकी सत्यता अस्तु मास्तु वा। एतेनैव अचेतनपदार्थानामपि कर्तृत्वं सिध्यति। उपर्युक्तकारिकायाः व्याख्याने हेलाराजेनोक्तं--

"शब्देन यस्यैते धर्माः प्रत्याय्यन्ते स कर्ता बोधव्यः, न तु वस्तुविषयतया धर्माणामेषां सम्भवोऽन्वेषणीयः, येनाचेतनविषये 'अग्निर्दहति, एधाः पचन्ति, स्थाली पचति' इत्यादौ, 'कूलं पचति, नदी वहति' इत्यादौ च कर्तृत्वं न स्यात्। एते हि धर्मा यदा कर्तृलक्षणाय विवक्ष्यन्ते, शब्देन च यथाविवक्षं प्रत्याय्यन्ते, तदा शब्दात् कर्ता सुप्रतिष्ठितलक्षणः प्रतीयत इति करणमिव कर्तापि वैवक्षिकः प्रतिपादितः। एवं च कृत्वाचेतनेषूपचरितमपि न भवति कर्तृत्वम्, सर्वत्रास्खलद्वृत्तित्वात् प्रयोगस्य मुख्यतासम्भवात्।" इति।

करणादीनां कारकारणां वैवक्षिकं यत् कर्तृत्वं तत् प्रायः अचेतनपदार्थेष्वेव भवति। वस्तुतः मुख्यरूपतया स एव कर्ता यो हि शब्दतः अथवा प्रकारद्वये एव तद्धर्मं धारयतीति। तथाहि--'देवदत्तः पचति' इति।

नव्यन्याये कर्तृत्वविचारः

वैयाकरणानां प्रायः सर्वेषु मतवादेषु नैयायिकानां समालोचना तथा स्वमन्तव्यादिकं सुप्रसिद्धम्। यद्यपि मुनित्रयाणां तथा भर्तृहरेः कर्तृत्वविचारः व्यापकतरस्तथापि अभिनवशब्दावलीप्रयोगद्वारा अदृष्टपूर्वरीत्या कर्तृत्वविचारः नव्यन्यायग्रन्थादिषु तथा तत्प्रभावितव्याकरणग्रन्थादिष्वपि परिलक्ष्यते।

प्राचीननव्यन्याययोः सन्धिक्षणे नैयायिकसम्प्रदाये कर्तुः एतल्लक्षणं प्रसिद्धमासीत्--'कर्तृत्वं चेतरकारकाप्रयोज्यत्वे सति सकलकारकप्रयोक्तृत्वलक्षणं ज्ञानचिकीर्षा--प्रयत्नाधारत्वम्'[२८] इति। अर्थात् कर्मकरणादिकारकैः अप्रयोजितो भूत्वापि योऽन्यान् कारकान् स्वयं प्रयोजयति स एव कर्तेति। पुनः ज्ञानेच्छाप्रयत्नानामाधारोऽपि कर्ता भवति। लक्षणेऽस्मिन् भागद्वयं वर्तते। प्रथमे कर्तुस्तथा कारकान्तराणां सम्बन्धं निर्धारयति, द्वितीये कर्तुः स्वरूपनिष्ठविशेषं निरूपयति।

लक्षणस्यास्य प्रथमो भागः व्याकरणदर्शने मुस्यतः पतञ्जलेस्तथा भर्तृहरेः विचारस्य संक्षिप्तं रूपम्। तद्धि-

सर्वे कर्मणि विद्यमानः सन् कर्ता स्वतन्त्रत पूर्वकं प्रवर्तयिता भवति। एवं कारकचक्रग्रन्थेऽपि भवानन्देन प्रायः समानमेवोक्तम्।[२१] अत्र पूर्वपक्षिरूपेण केचनोक्तवन्तः यत्--'कारकान्तरप्रयोजकत्वमिति कर्तृत्वलक्षणे सति अतिव्याप्तिदोषः आपतेत्। 'देवदत्तः कुठारेण वृक्षं छिनत्ति' इयत्र कुठारेऽपि कर्तृत्वापत्तिः। वस्तुतः कुठारभिन्नं वृक्षरूपं कर्मकारकम्। अतः छेदनात्मककार्यस्य अनुकूलः यो वृक्षकुठारसंयोगव्यापारः, तं कुठार एव प्रयोजयति। तेन कुठारस्य कर्तृत्वेऽतिव्याप्तिदोषः जायते। तदर्थमेव कर्तृत्वलक्षणे 'कारकान्तराप्रयोज्यत्वे सति' इति विशेषणं दीयते। अत्र भवानन्दाचार्येण आपत्तिः क्रियते यत्--यावन्तः संसारिप्राणिनः कर्तृरूपेण विवक्षिताः, तत्र ईश्वर एव विविधकर्मणि प्रयोजयति। अतः उपर्युक्ते उदाहरणे देवदत्तोऽपि ईश्वररूपकारकान्तरेण प्रयोज्यः। तेन कर्तृत्वं, तत्र न सङ्गच्छते, कारणं कर्तृलक्षणे कारकान्तराप्रयोज्यत्वमिति विशेषणं प्राप्यते

एवं नागेशभट्टेनापि अस्य लक्षणांशस्य खण्डनं क्रियते। तत्र खण्डनप्रक्रिया तु भिन्ना एव। तन्मते वैयाकरणसम्प्रदाये करणाद्यचेनतपदार्थानामपि विवक्षावशात् मुख्यकर्तृसंज्ञा भवति। यदि कर्तुः उपर्युक्तलक्षणं स्वीक्रियते तर्हि स्थाली पचति, असिश्छिनत्ति इत्यादिषु स्थाली प्रभृतीनां कर्तृसंज्ञा न भवति। कारणं तेषाम् अचेतनत्वे तं कारकान्तरं प्रयोजयितुं न समर्थाः, परन्तु कारकान्तरेभ्यः (चैत्रादिमुख्यैः) प्रयोज्याः।[३०]

लक्षणस्य द्वितीयांशे ज्ञानेच्छाप्रयत्नाधारत्वं यदुक्तं तत्तु केवलं नव्यन्यायसम्मतं न, अपि तु समस्तदर्शनसम्प्रदायसम्मतं कर्तृलक्षणम्। धर्माराजाध्वरीन्द्रेण वेदान्तपरिभाषायां ब्रह्मणः जगज्जन्मादिकारणत्वरूपं तटस्थलक्षणं निरूपितम्। अत्र कारणं नाम कर्ता। प्रसङ्गेऽस्मिन् कर्तृत्वलक्षणं प्राप्यते वेदान्त--परिभाषयाम्--

''तत्तदुपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमत्वम्'' इति।

एतेन प्रतिपाद्यं ब्रह्म एव ईश्वर इति कथ्यते। ज्ञानेच्छाकृतियुक्तस्य ईश्वरस्य सत्ता उपनिषदादिषु प्राप्यते।[३१] नव्यन्यायानुसारं ज्ञानादिच्छा तथा इच्छया कृतिरुत्पद्यते। तथाहि न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याः वृत्तौ--

''फलेच्छां प्रति फलज्ञानमात्रं कारणम्। सुखज्ञानेनैव
सुखेच्छा उत्पद्यते'' इति।[३२]

भवानन्दाचार्येण तु पूर्वोक्तविषयमाधारीकृत्य एव कर्तृलक्षणं कृतं कारकचक्रे--'अनुकूलकृतिमत्त्वं कर्तृत्वम्'' इति। अर्थात् क्रियानुकूलकृतिं धारयति यः स एव कर्ता। वस्तुतः पृथक् पृथक् क्रियायाः अनुकूलकृतिरपि पृथक् पृथक् भवति। तदनुसारं तत्तत्क्रियाणां कर्तृत्वमपि उपपद्यते। लक्षणस्यास्य समर्थने भवानन्देन कर्तृशब्दस्य निर्वचनं क्रियते--योगार्थत्वसाधने सति कृताकृतविभागाद्वारा कृ-धातोः यत्नार्थकत्वं सिध्यति। उदाहरणेन स्पष्टीक्रियते यत्--ओदनपाकेन सह यदि अविच्छेदतया द्विदलस्यापि पाको भवेत् तर्हि पाककर्ता कथयति यत्-'मया द्विदलस्य पाको न कृतः', परन्तु स ओदनपाकस्यैव कर्ता। अतः प्रयत्नो भवति चेत् कृतः, न भवति चेत् अकृतः इति विभागः क्रियते। एतेनैतत् सिध्यति यत् कृ-धातुः यत्नार्थकः। तृच्-प्रत्ययः आश्रयार्थकः। अतः कर्ता नाम यत्नाश्रयः इत। यत्नाश्रयत्वं केवलं चेतने एव विद्यते--तेन मुख्यकर्तृत्वं चेतने तथा काष्टाद्यचेतने गौणं वा लाक्षणिकं कर्तृत्वं स्वीक्रियते सम्पूर्णे न्यायशास्त्रे।

उपर्युक्तस्थितौ गतार्थत्वसिद्धये 'साध्यत्वात् अभिन्नविषयत्वम्' इति विशेषणं मूललक्षणे निवेशनार्थं

लक्षणकारः परामृशति। तेन यथा ओदनपाकः कृतिसाध्यो भवति, तद्वत् तेन सह सम्बद्धं द्विदलपाकोऽपि कृतिसाध्यो भवेत्। वस्तुतः पिष्टकभोजनकाले यथा भोजनकर्ता केवलं पिष्टकं न भुक्त्वा तत्सम्बद्धं तदन्तःस्थं द्विदल-नारिकेयगुडादिकमपि भुङ्क्ते तद्वत् एकमेव कृतिसाध्यत्वम् अन्यसम्बद्धपदार्थस्थ कृतिसाध्यत्वमुत्पादयति।

गदाधराचार्येणापि व्युत्पत्तिवादग्रन्थे चेतन-पदार्थानां मुख्यकर्तृत्वं तथा अचेतनपदार्थानां गौणकर्तृत्वं स्वीकृतम्। तथाहि--

''कर्तृत्वञ्च मुख्यं क्रियानुकूलकृतिरेव। एवं कर्तृपदमपि व्यापारदिमत्यचेतनादौ भाक्तमेव। अचेतनादौ स्वरसत कर्तृपदाप्रयोगात्' इति।

एवं तेन विभक्तिविषयकाणां तथा आख्यातविषयकाणाम् आनुषङ्किकप्रश्नानां समाधानं दीयते तथा अचेत्नस्यापि कर्तृत्वं विविच्यते। कृ-धातोः यत्नवाचकत्वात् प्रयत्नवान् पदार्थ एव कर्ता। तथापि काष्टाद्यचेतनपदार्थानां स्वतन्त्ररूपेण विवक्षां कृत्वा कर्तृत्वमुपपद्यते। स्वतन्त्रविषये गदाधराचार्येण किञ्चित् नुतनत्वं प्रतिपाद्यते। तथाहि--

'स्वतन्त्रत्वं च कारकान्तव्यापाराधीनव्यापारक्त्वे सति कारकत्वम्'' इत।[३३]

स्वतन्त्रत्वं तत्प्रकारव्यापारेण सह युक्तं कारकं यत् खलु अन्य-कारकाणां व्यापाराधीनं न।[२४] काष्ठादौ पुरुषव्यापाराधीन--क्रियानुकूलत्वं व्यापारत्वमस्ति, न तु अन्यव्यापराधीनक्रियानुकुलत्वम्। अतः काष्ठानां स्वतन्त्रता सिद्धैव।

जयकृष्णेन सारमञ्जरीग्रन्थे कर्तृलक्षणं दीयते--''क्रियानुकूलकृतिमत्त्वं कतृत्वम्', कर्तृपदस्य यत्नार्थकतृजन्तकृधातुव्युत्पन्नत्वात्। अतोऽन्यत्राचेतनादौ कर्तृत्वं भाक्तमिति''[३४] इति। एवं जगदीशाचार्येणाप्युक्तं सविकरणेन यद्धातुना उपस्थाप्यः यादृशार्थस्तदुत्तरतिङा स्वोपस्थाप्ययादृशार्थेऽनुभावयितुं शक्यः तद्धातुपस्थाप्यस्य तस्य तदेव कर्तृत्वं कारकमित्यर्थः। तथाहि--

''तिङा विकरणात्तस्य धातोरर्थस्तु यादृशः।
स्वार्थे यादृशि बोध्यस्तत् कर्तृत्वं तदिहोच्यते।।[३६] इति।

नव्यव्याकरणे कर्तृत्वविचारः--नव्यन्याये यथा

कृत्याश्रयमाश्रित्य कर्तृलक्षणं क्रियते तद्वत् नव्यव्याकरणे व्यापारमाश्रित्य एव तल्लक्षणं दृश्यते। भट्टोजिदोक्षित-कौण्डभट्ट-नागेशादय एवात्र समानं मतं पोषयन्ति। दीक्षितेन सिद्धान्तकारिकायां कर्तृविभक्तेः आश्रम एवार्थः इति स्वीकृत्य शब्दकौस्तुथे कथ्यते क्रियासाधने स्वतन्त्ररूपेण विवक्षितोऽर्थः कर्ता भवतीति। अत्र सवतन्त्र्यं किमिति पृच्छायामाह--'धातुपात्तव्यापाराश्रयत्वं स्वातन्त्र्यम्'[३७] इति। अर्थात् केनापि धातुना यस्य व्यापारस्य ग्रहण भवति, तस्य व्यापारस्य आश्रयत्वं स्वतन्त्रत्वमिति। वस्तुतः कर्तृलक्षणे कर्तुः विश्लेषणं न कृत्वा प्रायः नव्यवैयाकरणैः स्वतन्त्रपदस्य लक्षणं निर्धारितम्, येन स्वतन्त्ररूपकर्तृ--लक्षणस्य विश्लेषणे सति लक्ष्यलक्षणयोः व्याख्यानं भवेत्। दीक्षिताचार्येणान्यत्र पुनः स्वतन्त्रपदस्माशयः स्पष्टीक्रियते--

''प्रधानीभूतधावर्थत्वं प्रत्याश्रयत्वं स्वातन्त्र्यम्''[३८] इति।

वस्तुतः धातोः प्रधानर्थस्य आश्रयत्वं हि स्वतन्त्रत्वम्। दीक्षितमतेन अत्र धातोः प्रधानार्थे व्यापारत्वमेवाभिप्रेतम्। किञ्च, तेन सिद्धान्तकारिकायां व्यापारस्यैव प्रधानता स्वीकृता[३९]। अतएव धातोः प्रधानोऽर्थः यः तेनोपात्तः व्यापारः समान एव। अस्मिन् प्रसङ्गे भर्तृहरेः नाम्ना प्रसिद्धः एकः कारिकांश प्राप्यते दीक्षितस्य वैयाकरणभूषणे--

“धातुनोक्तक्रिये नित्यं कारके कर्तृतेष्यते” इति।[४०]

भट्टोजिदीक्षितमते नैयायिकैर्यथा गौणमुख्यरूपाभ्यां कर्तृभेदं स्वीकृत्य ‘देवदत्तः पचति’ तथा ‘स्थाली पचति’ इत्यनयोर्मध्ये पार्थक्यं निरूप्यते तत्तु वस्तुतः नास्ति। तन्मते क्रियासम्पादने वक्तुः इच्छा एव प्रधानत्वाप्रधानत्वनिरूपणे नियामकः[४१]। अन्तपाकसमये विक्लित्तिरूपफलसम्पादनात् पूर्वं ये काष्ठस्थाल्यादयः व्यापाराः सन्ति तेषामपि विवक्षातः प्रधानत्वं स्वीकर्तुं शक्यते। तेनैव तेषां कर्तृत्वं सिध्यति।

‘प्रधानीभूतधात्वर्थाश्रयत्वं स्वातन्त्र्यम्’ इति दीक्षितमतोपरि शङ्का आपतेत्। ‘देवदत्तेनोदनः पच्यते’ इति कर्मवाच्यप्रयोगे कर्मणः प्रधानत्वे स्वीकृते वैयाकरणमते फलमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधः स्वीकृतः। परन्तु लकारः साक्षात् कर्मणः अभिधानं करोति। तेन देवदत्ते वर्तमानः धात्वर्थव्यापारः कर्तृद्वारा व्याप्तो न भवति। अस्य दोषस्य निराकरणार्थं शब्दरत्नाकरः हरिदीक्षितः तथा नागेशभट्टः स्वातन्त्र्यपरिष्कारे ‘कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे’ इति विशेषणं योजयति[४२]।

कौण्डभट्टोऽपि दीक्षितमतस्य मान्यतां स्वीकृत्य धातूपात्तव्यापारस्य आश्रयकतारमेव स्वतन्त्रस्तथा कर्तेति कथयति। तस्माद् यदा स्थात्याद्यचेतनपदार्थानां व्यापारोऽपि धातुना अभिहितो भवति, तदा तस्मिन्नपि कर्तृत्वशक्तेः प्राप्तिः भवति। अत्रापि ‘कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे’ इति विशेषणस्य योगः कर्तव्यः। अत्र दीक्षितवत् कौण्डभट्टोऽपि मौनतामालम्वते परन्तु टकाकारैः तत्पक्षमाश्रित्य सर्वं परिष्कृतम्।[४३]

इतःपरम् अन्तिमे वैयाकरणभूषणे नव्यनैयायिकानां मतमनुघ खण्डनं क्रियते। किञ्च, कौण्डभट्टः तथा नागेशभट्टः उभयौ तावत् धात्वर्थविवेचनकाले कृतिरपि धात्वर्थः इति स्वीकृतवन्तौ। यदि कृरिपि तृतीयार्थः स्यात्तर्हि ‘रथेन गम्यते’ इति अचेतनरथादौ कृतेः व्यवस्था कथं भवेत्? नागेशेन कथ्यते यत् अत्राचेतनादौ लक्षणास्वीकारोऽपि अनुचितः। केवलं कृतिरपि कृ-धातोरर्थो न। कृतेरर्थः यत्नः। अत्र कृ-धातोरकर्मकापत्तिः आपतेत।

अत्र तावत् ज्ञातव्यं यत् केचन धात्वर्थसत्तां चेतनमात्रे एव स्वीकरोति। अचेतने कर्तृत्वव्यवस्था प्रकारद्वयेन भवति। प्रथमतः चेतनत्वस्यारोपेण, द्वितीयतः चेतननिष्ठक्रियायाः आरोपेण। अस्य विवेचनं यास्काचार्येण निरुक्ते तथा पतञ्जलिना महाभाष्ये कृतम्। नैयायिकैः अचेतनादौ गौणकर्तृत्वं स्वीकृतम्। परन्तु वैयाकरणानां तत्र गौणतास्वीकारे आवश्यकता नास्ति। कारणं तेषां मते धातूपात्तव्यापाराश्रयत्वं कर्तृत्वमिति। द्वितीयतः नैयायिकैः कृतेराश्रयरूपे कर्तृलक्षणं स्वीक्रियते। येन अचेतन--कर्तृत्वादौ लक्षणास्वीकारः आवश्यकः। कारणं कृतिर्नाम प्रयत्न, यत्तु चेतनादौ एवास्ति। पुनः व्यापारो नाम तत्तदवयवभूतक्रियासमष्टिः। येन क्रमानुसारमेकस्याः एव क्रियायाः उत्पत्तिर्घटते।[४४] नागेशभट्टेन लघुमञ्जूषायां कर्तृत्वशक्तेः विचारः स्वविस्तरं कृतः। तथाहि--

> "सा शक्तिश्च कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे व्यापारतावच्छेदकसम्बन्धेन तद्धात्वर्थनिष्ठविशेष्यतानिरूपितप्रकारतानाश्रयतद्धात्वर्थाश्रये वर्तते" इति।[४५]

इतः परं पतञ्जले प्रामाण्यमनुसृत्य नागेशेनापि स्वतन्त्रलक्षणं परिष्कृतम्--

१) 'तद्धात्वर्थीयकारकचक्रप्रयोकृत्वं स्वातन्त्र्यम्'

२) 'स्वेच्छाधीनप्रवृत्तिनिवृत्तिकत्वं स्वातन्त्र्यम्, इति।[४६]

कर्तृभेदाः--कर्तुः भेदत्रयं स्वीकृतं कौण्डभट्टैः। शुद्धः, प्रयोजको हेतुः, कर्मकर्ता च। तद्यथा--रामो गच्छतीत्यत्र रामः शुद्धकर्ता, रामः पाचयतीत्यत्र रामः प्रयोजककर्ता, देवदत्तः यज्ञदत्तं गमयतीत्यत्र यज्ञदत्तादेः कर्मकर्तृत्वञ्च। यद्यपि तत्र यज्ञदत्तादीनां 'गतिबुद्धिप्रत्यवसानार्थशब्दकर्माकर्मकाणामणिकर्ता स णौ'[४७] इति सूत्रेण कर्मसंज्ञा भवति, तया च संज्ञया कर्तृसंज्ञायाः बाधोऽपि भवति, किंतु णिच्प्रकृतिधात्वर्थव्यापाराश्रयत्वेन तस्य कर्तृत्वलक्षणाक्रान्तत्वात् यज्ञदत्तः कर्मकर्तेति व्यवहारः दुर्गसिंहेन कातन्त्रवृत्तौ कर्मकर्तुः लक्षणं क्षीयते--

'क्रियमाणान्तु यत्कर्म स्वयमेव प्रसिद्ध्यति।
सुकरैः स्वैर्गुणैः कर्तुः कर्मकर्तेति तद्विदुः॥ इति।

वस्तुतस्तु मुख्यरूपेण कर्तुः द्वैविध्यमेव स्वीकृतं वैयाकरणैः। तत्र प्रथमः स्वतन्त्रः कर्ता, यः पाणिनिना स्वतन्त्रः कर्ता'[४८] इति सूत्रेण प्रतिपादितः। द्वितीयस्तु हेतुकर्ता यः 'तत्प्रयोजको हेतुश्च'[४९] इति सूत्रेण प्रतिपादितः। स्वीकृतश्चायं भेदः हरिनामामृतव्याकरणस्य वृत्तौ--

"यस्यैव व्यापारतया क्रिया विवक्ष्यते, तत् स्वतन्त्रम्, यच्च तस्यापि प्रेरकतया तत् प्रयोजकम्, तच्च कारकं कर्तृसंज्ञं स्यात्" इति।

प्रयोजकहेतुकर्तुः स्वरूपं प्रतिपादयता भर्तृहरिणोक्तं--

"प्रेषणाध्येषणे कुर्वन् तत्समर्थानिवाचरन्।
कर्तैव विहितां शास्त्रे, हेतुसंज्ञां प्रपद्यते॥" इति।[५०]

तत्र स्वतन्त्रकर्ता त्रिविधः-अभिहितोऽनभिहितः कर्मकर्ता च। तत्र प्रथमस्तावत्-देवदत्तः पचति, द्वितीयः-देवदत्तेन गम्यते, तृतीयस्तु तत्र भवति यत्र कर्मणः एव कर्तृत्वेन विवक्षा--यथा ओदनः पच्यते इत्यत्र ओदनः कर्मकर्ता। किञ्च, प्रयोजकहेतुकर्ता च द्विविधः। चेतनरूपः अचेतनरूपश्च[५१]। तद्यथा--'पाचयति ओदनः गोपेन कृष्णः, भिक्षा वासयति' इत्यादिक्रमेणेति शम्।

पादटीका

१। पा.सू. ३।१।१३७

२। 'करोतीति कारकमिति' कारकस्यान्वर्थसंज्ञकत्वात्-महाभाष्ये (१।४।२३)

३। पा. सू. १।४।५४।

४। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी-कारकप्रकरणम्।

५। महाभाष्यम्-१।४।४५।

६। महाभाष्यप्रदीपः-१।४।४५

७। पा. सू. १।४।२३

८। तदेव।

९। क. गुणभूतैरवयवैः समूहः क्रमजन्मनाम्।
बुद्ध्या प्रकल्पिताभेदः क्रियेति व्यपादिश्यते॥
वा. प. तृतीयकाण्डम्

ख. पूर्वापरीभूतं भावमाख्यदेनाचष्टे व्रजातिपचतीत्युप्रकम्--
प्रभृत्यपवर्गपर्यन्तम्--निरुक्तम्--१।१०

१०। पा. सू. ३।१।८७

११। महाभाष्यम्-१।४।२३।

१२। महाभाष्यप्रदीपः १।४।२३।

१३। तत्रैव

१४। महाभाष्यम्-१४।२३

१५। तत्रैव

१६। वाक्यपदीपस्य तृतीयकाण्डे साधनसमुद्देशे

१७। 'यदि प्रयोज्यस्य स्वातन्त्र्यं न स्यान्नैवासौ साधनान्तरविनियोगादिनां क्रियां कुर्यात्। तथा चाकुर्वत्यपि प्रयोज्ये प्रयोजकः कारयतीति व्यपदिश्यते--कैयटः, म. भा. प्र.

१८। महाभाष्यम्

१९। 'यदि न प्रेषितोऽसौ न करोति, स्वतन्त्रोऽसौ भवति'-म. भा. १।४।५४

२०। पा. सू. १।४।५५।

२१। तत्रैव।

२२। क. तत्रैव।

ख. 'तथा यो हि मन्यते, नासौ स्वतन्त्रः, अकुर्वत्यपि कारयतीत्येतत्स्यात्'--म. भा. १।४।५४।

२३। पा. सू. ३।१।२६

२४। तदेव।

२५। महाभाष्यम्-३।१।२६।

२६। "अचेतनेषु तर्हि एवंविधकर्मकलापाभावात् कर्तृता न प्राप्नोति-इत्याशंक्याह"--वाक्यपदीयस्य ३।७।१०९ संख्यकायां हेलाराजव्याख्यायाम्

२७। वाक्यपदीयम्--३।७।१०३।

२८। सर्वदर्शनसंग्रहे अक्षपाददर्शनम्।

२९। "यत्तु कारकान्तराप्रयोज्यत्वे सति कारकान्तरप्रयोजकत्वं कर्तृत्वम् इति। ... तदप्यसत्। ईश्वरप्रयोज्यमानां संसारिणां तत्तत्क्रियास्वकर्तृतापत्तेः"--कारकचक्रम्

३०। परमलघुमञ्जूषायां कारकप्रकरणे।

३१। ज्ञानसत्ता-'यः सर्वज्ञः सर्ववित्'-मुण्डकोपनिषद्-१।१।९

इच्छासत्ता-'सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय' तैत्तिरीयोपनिषद २।६

कृतिसत्ता-'तन्मनोऽकुरुत'-वृहदारण्यकोपनिषद्-१।२।१

३२। क. न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याः (१४७ कारिकायाः) वृत्तौ।

ख. "आत्मजन्या भवेदिच्छा इच्छाजन्या भवेत्कृतिः।
कृतिजन्या भवेच्चेष्टा चेष्टाजन्या भवेत्क्रिया॥" इति। या. कौ.

३३। व्युत्पत्तिवादः

३४। "क्रिया क्वापि न कर्तृविनाकृतेति कारकान्तराणां कर्तृसापेक्षत्वनियमः। कर्तुश्चापादानादिविनाकृताया अपि सम्बन्ध इति न कारकान्तरापेक्षानियमः" इति विभक्त्यर्थविचारः।

३५। सारमञ्जरी (कारकविचारः)

३६। शब्दशक्तिप्रकाशिका

३७। शब्दकौस्तुभः

३८। प्रौढमनोरमा

३९। 'फलव्यापारयोर्धातुराश्रये तु तिङः स्मृताः।
फले प्रधानं व्यापारस्तिङर्थस्तु विशेषणम्॥"- भूषणकारिका।

४०। वस्तुतः कारिकांशोऽयं श्लोकावर्त्तिकस्य। अस्यापरांशः गुरुपदहालदारमहोदयेनोक्तं--'व्यापारे च प्रधानत्वात् स्वतन्त्र इति चोच्यते।' इति।

४१। तुलनीयः सिद्धान्तकौमुधाः 'क्रियायां स्वातन्त्र्येण विवक्षितोऽर्थः कर्ता स्यात्' इत्यंशेन सह।

४२। क. प्राधान्यञ्च कर्तृप्रत्ययसमथिव्याहारे धात्वर्थनिष्ठविशेषता--निरूपितानिरूपितप्रकारतानाश्रयधालर्थत्वम्'--शब्दरत्ने।

ख. 'कर्तृप्रत्यसमथिव्याहारे इत्यने 'पम्वस्तण्डुलो देवदत्तेन' इत्यादौ फलस्य विशेष्यत्वेऽपि देवदत्तस्य कर्तृत्वअसिद्धिः'--लघुमञ्जूषा।

४३। 'पक्वस्तण्डुलो देवदत्तेनेत्यत्र व्यापारस्य फलं प्रति विशेषणत्वाद् देवदत्तस्य कर्तृत्वानापत्तिरिति कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहार इति"--वैयाकरणभूषणसारस्य दर्पणटीकायाम्।

४४। वाक्यपदीयस्य तृतीयकाण्डम्

४५। लघुमञ्जूषा

४६। तत्रैव

४७। पा. सू. १।४।५२

४८। पा. सू. १।४।५४

४९। पो. सू. १।४।५५

५०। वाक्यपदीये साधनसमुद्देशः

५१। व्याकरण दर्शनेर इतिहास।

सहायकग्रन्थावली

१। अष्टाध्यायीसूत्रपाठः--पाणिनिः, चौखम्बा संस्कृत सीरिज्, १९५०।

२। कारकचक्रम्--भवानन्दसिद्धान्तवागीशः, व्या. श्रीमन्माधवतर्कालङ्कारः, छात्रपुस्तकालयः, १९३७।

३। काशिकावृत्तिः-जयादित्यवामनौ, न्यासपदमञ्जरीसहिता, प्राच्यभारतीप्रकाशन्, १९३५-३६।

४। निरुक्तम्--यास्कप्रणीतम्, व्या. मेधाचैतन्यः, दक्षिणेश्वर आद्यापीठम्-द्वितीयसंस्करणम्-२००२।

५. परमलघुमञ्जुषा-नागोशभट्टः, व्या-लोकमणिदाहालः, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन्, वाराणसी, प्रथमसंस्करणम्।

६। परमलधुमञ्जूषा, नागेशभय्टः, व्या-जयशङ्करलालत्रिपाठी, कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, प्रथमसंस्करणम्।

७। पाणिनीयम्-प्रबोधचन्द्र लाहिडी हृषीकेशशास्त्री च, दि ढाका स्टुडेन्स् लाइब्रेरी, २००६।

८. प्रौढमनोरमा (अव्ययीभावान्तभागः)-भट्टोजिदीक्षितः, टीकाकाराः हरिदीक्षित-भैरवमिश्र-वैध्यनाथपण्डित-गोपालशास्त्रनेनेमहोदयाः, चौखम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, तृतीयविशेषसंस्करणम्।

९। लघुशब्देन्दुशेखरः (अव्ययीभावान्तः)-नागेशभट्टः, व्या-श्रीनित्यान्दपवैतीयः, चौखम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, दशमसंस्करणम्।

१०। वाक्यपदीयम्-भर्तृहरिः (ईराजाम्बाकर्तृव्याख्याद्वयोपेतम्), तृतीयकाण्डम्, द्वितीयभागः, सम्पा-पण्डितरघुनाथ-शर्मा, सम्पूर्णानन्द संस्कृत-विश्वविद्यालयः, वारणसी।

११। वैयाकरणभूषणसारः-कौण्डभट्टः, टीकाकाराः-बालकृष्णपञ्चोली-हरिवल्लभशास्त्रीमहोदयाः, चौखम्वा संस्कृतं संस्थान, तृतीयसंस्करणम्।

१२। वैयाकरणभूषणसारः (धात्वर्थनिर्णयान्तः), व्या. भीमसेन-शास्त्री, भैमीप्रकाशन्, द्वितीयसंस्करणम्, १९९२।

१३। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (१-४) भट्टोजिदीक्षितः, टीकाकारौ-वासुदेवदीक्षित-ज्ञानेन्द्रसरस्वतीमहोदयौ, मोतीलालवनारसीदास।

१४। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (कारकविभक्तिप्रकरणम्), व्या-अयोध्या-नाथ-सन्न्याल-शास्त्री, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, कोलकाता, द्वितीयसंस्करणम्।

१५। व्याकरण दर्शनेर् इतिहास-गुरुपद हालदारः, संस्कृत वुक डिपो, कोलकाता, २००६।

१७। व्याकरणमहाभाष्यम्-पतञ्जलिः, टीकाकारौ कैयटनागेशौ, निर्णयशागर प्रेस, वम्वइ, १९५१

१८। युत्पत्तिवादः-गदाधरः, सम्पा.-सच्चिदानन्दमिश्रः, भारतीय विद्या प्रकाशन्।

१९। भूषणसार-लघुमञ्जूषयोः सिद्धान्तानां समीक्षा-रामपदोहरमिश्रः-सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वारणसी।

२०। शब्दाकौस्तुभः--भट्टोजिदीक्षितः (द्वितीयभागः), सम्पादकौ--विन्ध्येश्वरीप्रसाद द्विवेदी, गणपतिशास्त्री च, राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्, २००६।

२१। शब्दशक्तिप्रकाशिका--(कृष्णकान्ती-टीकोपेता)-जगदीशतर्कालङ्कारः, चौखम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी।

२२। शाब्दबोधमीमांस (सुबर्थविचारात्मकद्वितीय भागः), --एन्. एस्. रामानुजताताचार्यः, राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्।

२३। सर्वदर्शनसंग्रहः-वासुदेवशास्त्री अभ्यङ्करः, भाण्डारकर अरियेन्टाल रिसार्च इन्सटिटियुट्, पुणा, १९७८।

२४। सारमञ्जरी-(सारदीटीकोपेता)--कालिपदतर्काचार्यः, सम्पा-अशोककुमार-वन्धोपाध्यायः, सदेश, कोलकाता।

२५। संस्कृत व्याकरण मे कारकतत्त्वानुशीलन-उमाशङ्करशर्मा चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, प्रथमसंस्करणम्, १९९४।

CAUSAL RELATION IN INDIAN PHILOSOHY

Sampriti Biswas

India has a rich and diverse philosophical tradition dating back to the composition of the Upaniṣads in the later Vedic period. According to Radhakrishnan, the oldest of these constitute "... the earliest philosophical compositions of the world." Philosophy is the study of general and fundamental problems, such as those connected with reality, existence, knowledge, values, reason, and mind.

Since the late medieval age (ca.1000-1500) various schools of Indian philosophy ((Darshanas) are identified as orthodox (āstika) or non-orthodox (nāstika) depending on whether they regard the Veda as an infallible source of knowledge. There are six schools of orthodox Hindu philosophy and three heterodox schools. The orthodox are Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Pūrva Mīmāṃsā and Vedānta. The Heterodox are Jain, Buddhist and Materialist (Cārvāka).

There are so many controversies in Indian philosophical thought we can see. Controversy has varied from time to time. In this paper I want to highlight what is the relation between the cause and the effect. Does the cause contain the effect in its implicit form or is the effect a new thing altogether? What is the relation between creation and creator? There is a lot of answer can be given to these question from different point of view. Those who answer this question negatively are called Asatkāryavadins. While those are answering it in positive are called Satkāryavadins. In this matter Nyāya, Vaiśeṣika and Mimāṃsaka hold the view of Asatkāryavāda and Sāṃkhya philosopher are Satkāryavadins.

Philosophers of Nyāya, Vaiśeṣika and Mimāṃsaka think that effect doesn't pre-exist in its material cause but is a new creation, a real beginning. They explain that if pot is already exists in mud, then why should not the mud serve the purpose of pot? They think that before production and after destruction effect does not exist. This theory is technically known as prāgabhāva and praddhvasābhāva in Nyāya system.

A cause is defined as an unconditional and invariable consequent of a cause. .The same cause produces the same effect and the same effect is produced by the same cause. Plurality of causes is ruled out. The essential characteristics of a cause are its

1. Antecedence: the fact that it should precede the effect,
2. Invariability: it must invariably precede the effect and
3. Unconditionality

Antecedence is immediate and direct antecedence and excludes the fallacy or remote cause.

Thus, the Nyāya definition of a cause appears to be the same as that in western inductive logic. Hume defines a cause as an invariable antecedent. Carveth Read points out that unconditionally includes immediacy. A cause, therefore, is an unconditional, immediate and invariable antecedent of an effect. Nyāya recognizes five kinds of accidental antecedents which are not real causes,

1) The qualities of a cause are mere accidental antecedents. The colour of a potter's staff is not the cause of a pot.

2) The cause of a cause or a remote cause is not unconditional. The potter's father is not the cause of a pot.

3) The co-effect of a cause is they not causally related. The sound produced by the potter's staff is not the cause of a pot, though if may invariably precede the pot. Night and day are not causally related.

4) Unnecessary things like the potter's ass are not unconditional antecedents; though the potter's ass may be invariably present when the potter is making a pot, yet it is not the cause of the pot. A cause must be an unconditional and necessary antecedent. Nyāya emphasizes the sequence view of causality. Cause and effect are never simultaneous.

5) Plurality of causes is also wrong because causal relation is reciprocal. The same effect cannot be produced by the other cause. Each effect has its distinctive features and has only one specific cause.

Like Western logic, the Nyāya regards a cause as the sum-total of the conditions, positive and negative, taken together. The cause is an aggregate of the unconditional or necessary and in variable antecedent conditions which are called kāranasāmagrī. The absence of negative counteracting conditions is called pratibandhaka bhāva. An effect is defined as the counter-entity of its own prior non-existence. It is the negation of its own prior-negation. It comes into being and destroys its prior non-existence. It was non-existent before its production. It did not pre-exist in its cause. It is a fresh beginning, .a new creation.

Thus, Nyāya-Vaiśeṣika view of causation is directly opposed to the Sāṃkhya-Yoga and Vedānta view of Satkāryavāda. It is called Asatkāryavāda or Ārambhavāda. The effect is non-existent before its creation and is a new beginning (ārambha), a fresh creation, an epigenesist. It is distinct from its cause and can never be identical with it. It is neither an appearance nor a transformation of the cause. It is newly brought into existence by the operation of the cause. There are three kinds of causes - Samavāyi, Asamavāyi and Nimitta.

1. **Samavāyi or the Inherent cause:** It is the substance out of which the effect is produced. For example, the threads are the inherent cause of the cloth and the clay is the inherent cause of a pot. The effect inheres in its material cause. The cloth inheres in the threads. The effect cannot exist separately from its material cause, though the cause can exist independently of its effect. The material cause is always a substance, Upādāna or the material cause.

2. **Asamavāvi or Non-Inherent cause:** It inheres in the material cause and helps the production of the effect. The conjunction of the threads which inheres in the threads is the non-inherent cause of the cloth of which the threads are the material or the inherent cause. The colour of the threads is the non-inherent cause both co-inhere in the material cause. The non-inherent cause is always a quality or an action.

3. **Nimitta of efficient cause:** It is the power which helps the material cause is nimitta of efficient. It is the power which helps the material cause to produce the effect. The weaver is the efficient cause of the cloth. The efficient cause includes the accessories, e.g., the loom and shuttle of the weaver or the staff and wheel of the porter. The efficient cause may be a substance, a quality or an action.

Sometimes a distinction is made between a general or an ordinary and a peculiar or an extra ordinary cause.

Space, time, God's knowledge, God's will, merit, demerit, prior non-existence and absence of counteracting factors are the eight general causes.

The extraordinary cause is called the Karma or the instrumental cause and is included in the efficient cause. It is the motive power which immediately produces the effect, e.g., the staff of the potter. The modern Nyāya (Navya-Nyāya) regards the efficiency itself which inheres in this cause as the real instrumental cause.

The inherent cause, the non-inherent cause, the efficient cause and the purpose seem to correspond to Aristotle's material, formal efficient and final causes.

'Causes' or 'Kāranas' are divided into two categories by all: 'Nimitta' and 'Upādāna'. You need earth or clay as a material to make a pot. So earth is the Upādāna for the pot. But how does it become a pot? Does it become a pot by itself? It has to be shaped by a potter. So the potter is the cause- he is the nimitta.

In this paper I shall first very briefly refer to the classification of causal relation as found in the 'Abhidharmakoṣa' of Vasubandhu. Author used two different terms hetu as cause and pratyaya as effect. There are six types of hetu and four types of pratyaya. Six types of hetu first one are karana hetu. The definition of a karana-hetu reflects the attitude of the Abhidharma School toward the general notion of cause. In fact, to be a cause in this sense means to exist without being a 'hind- range' (vighna) to the production of the effect in question. Thus, if x is a dharma that originates then any dharma other than the 'own-being' svabhiva of it may be called its karana-hetu.

There is four type of Pratyaya. (1) Hetu-pratyaya, (2) Ālambana-pratyaya, (3) Samānantara-pratyaya, and (4) Adhipati-pratyaya. Of these, the first includes the 'remaining' five hetus in the foregoing classification while the last includes the 'prototype', that is, the karana-hetu. The second and the third are found useful only with regard to the states of consciousness. The ālambana is the 'causal basis', that is, the object, of a particular state of consciousness which is regarded as an effect or event. The samanantarà is the 'causal precedent' that is, the preceding moment of consciousness conditioning the succeeding moment. It should also be mentioned that in the remaining five hetus (a discussion of which I will skip here) of the six types mentioned earlier are included hetus like a sahabhu hetu, where two dharmas originating simultaneously are said to mutually condition each other. In the Vaiśeṣika system means to be its immediate (and 'unconditional') antecedent. The Vaiśeṣikas speak of a causal substrate or a 'substantial' cause (Samavāyi karana) which is the substance where the effect occurs (through the relation of inherence). Ordinarily, this is the material cause of an effect, even comparable to the 'material' cause in the fourfold division of Aristotle. But strictly speaking, this is a wider notion in the Vaiśeṣika system, since such 'nonmaterial' substances as the soul and the physical space are said to be causal substrates of suitable effects. For example, a state of consciousness as an event is said to occur in the soul (that is, the person) which is its causal substrate.

Satkarvavādins:

Sāṃkhya philosophers hold the view of Satkāryavāda. They established that the effect is real in cause. Effect is pre-existent in the cause. There is only an illusory change, not a material one when cause becomes effect. Prakṛti is an original cause of all things. Sāṃkhya philosophers fallow the parkṛti-parināmavāda. Nothing can really be created from or destroyed into nothingness - all evolution is simply the transformation of primal Nature from one form to another.

In this point of view Sāṃkhya philosophers produce a set of five arguments to establish Satkāryavāda in their text books.

1. If the effect does not pre-exist in its cause, then it is a mere non-entity like sky-flower and can never be produced. If the effect were a non entity before the operation of the cause, it could never be brought into existence by anybody. Yellow can never be made as blue even by the hard work of thousand of artist. The fact is that unreal never been produced.

2. Effect is only a manifestation of its material cause because it is invariably connected with it. Every material is not capable to produce all type of effect. In that case mud cannot produce cloth. So we can find there is a relation between cause and effect and that is effects are pre-existing at cause. As example cloud can produce rain, nothing other than that.

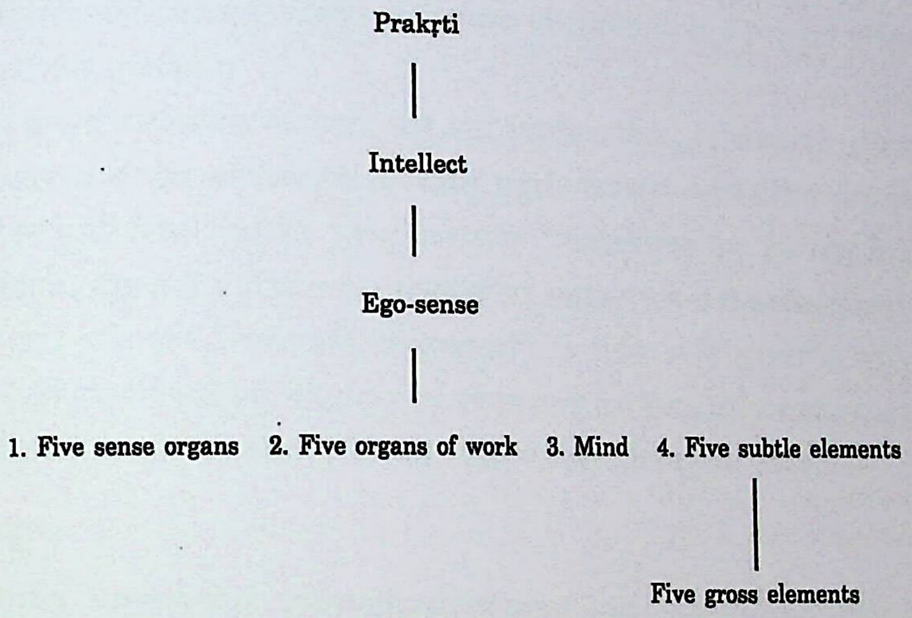
3. Everything cannot be produced out of everything. If the effect disconnected with the cause could be produced (by that cause), then every effect would arise from every cause. There is no restriction between cause and effect. In that case pot will be produced by thread. But such is not the case. Hence a connected effect only can be produced by a connected cause and not an unconnected effect by an unrelated one.

4. Only efficient cause can produce that for which it is potent. Production is only actualization of what is potential e.g. curd could be produced from milk and not water. Whatever we start out with determines the nature of what we wind up with - if one starts with clay one will wind up only with things that clay can make.

5. The effect is the essence of its material cause, and as such identical with it. The effect is not different from the cause; and the cause is an entity. The

effect is essentially identical with its material cause, and so it has many of its qualities (a pot is still clay, and thus consists of the primary attributes of clay). This last argument is utilized to determine the basic attributes of the imperceptible metaphysical causes of the empirical world: the substrate must have the same fundamental attributes and abilities as the manifest world.

The theory of Satkāryavāda means that the universe, with an infinite number of cosmic systems belonging to it, always exists in Prakṛti as its aspects. The evolution of a universe out of void has no meaning. Cause of all creation is Prakṛti. In this point of view Sāṃkhya philosophers described this evolution as fallowing way-



What is the really means and how far it is justified that's may be debatable. At the end of this paper we can summaries that the doctrine of Satkāryavāda affirms that the effect inheres in the cause in some way. The effect is thus either a real or apparent modification of the cause. The doctrine of Asatkāryavāda affirms that the effect does not in here in the cause, but is a new arising. In this way Indian philosophers have described the causal relation between cause and effects.

Bibliography

Bhartiya, Mahesh Chandra. '*Causation in Indian Philosophy: (with Special Reference to Nyāya-Vaiśeṣika)*'. Kolkata:Vimal Prakashan, 1973. Print.

Ganguly, Sarbani. '*A Critique of Causality: with special reference to Nyāya-Vaiśeṣika, Mimāṃsaka, and Buddhist theories*'. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2002. Print.

Kumar, Shiv: '*Sāṃkhya Thought in the Brahmanical Systems of Indian Philosophy*'. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983. Print.

Larson, Gerald James, and Ram Shankar Bhattacharya, eds. '*Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*'. Princeton: Princeton University Press, 1987. Print.

सप्तदशशतकीयो रघुदेवः तत्समकालिकाः नैयायिकाश्च

शुभाशिस-भट्टाचार्यः

भारतीयास्तिकदर्शनेषु न्यायस्य कस्मात् कालात् आरम्भो जातम्, तद्विषयजातं संशयान्वितम्। अर्थात् निर्दिष्टकालनिर्णये समस्या प्रकटिता। भिन्न-भिन्नसमयेषु भिन्न-भिन्ननैयायिकाः आविर्भूताः, अपि च ते स्वस्वकार्याणि प्रतिस्थापितवन्तः। यद्भवतु, भारतीयन्यायशास्त्रस्य प्राचीन-नव्यभेदेन विभागद्वयं पण्डितसमाजे तथा दार्शनिकसमाजे खलु सुविदितम्।

प्राचीनन्यायस्य उत्तराधिकारिरूपेण नव्यन्यायः खलु कदा आत्मप्रकाशितः, निश्चितरूपेण तस्मिन् विषये न निर्धारिते अपि प्रायशः खीष्टीय-चतुर्दशशतके मिथिलासु गङ्गेशोपाध्यायस्य आविर्भविण समं नव्यन्यायः स्वमहिम्ना निःसन्देहेन सुप्रतिष्ठितः। गङ्गेशेन *"तत्त्वचिन्तामणिः"*नामाभिनवग्रन्थम् अवलम्ब्य मैथिलगौडौ इति नव्यन्यायस्य द्विविधौ सम्प्रदायौ संघठितौ। अतः सन्दर्भेऽस्मिन् सप्तदशशतके ये ये नव्यनैयायिकाः आसन्, ते नैयायिकाश्चापि तेषां प्रणितानि प्रकाशितानि अप्रकाशितानि च यानि यानि पुस्तकानि सन्ति, तानि अवलम्ब्य मया केवलं संक्षेपेण परिचयप्रदातुं चेष्टितम्। एतेषु सप्तदशशतके नव्यनैयायिकरूपेण रघुदेवन्यायालङ्कारो भवति अन्यतमः। इतोऽपि अन्येषां नैयायिकानां परिचयः संक्षेपेण मया क्षीणबुद्ध्या वर्ण्यते।

■ रघुदेवन्यायालङ्कारः

भारतीयदर्शनशास्त्रेषु नव्यन्यायचर्चा अन्यतमप्रधानविषयीभूता। अस्य नव्यन्यायस्य परम्परा मिथिला गौडीयधारायामेव च प्रायः पञ्चाशतवत्सरं यावत् प्रवर्तिता। किन्तु *'खण्डनखण्डखाद्यम्'* इति ग्रथस्य प्रणेता महातार्किक-श्रीहर्षात् आरभ्य अद्यापि बहवः पण्डिताः अस्मात् बङ्गदेशात् काशीधामं गत्वा तेषां सारस्वतजीवनं अतिवाहिताः। एषु पण्डितेषु उल्लेखयोग्यनैयायिकाः खलु रघुदेव-न्यायालङ्कारभट्टाचार्य-महाभागाः।

रघुदेवस्य कालनिर्णयविषये गुरुशिष्यपरम्परैव प्रमाणीभूता। अतो प्रसिद्धछात्रस्य चिरञ्जीव-भट्टाचार्यस्य कालः प्रथमे निर्णयार्थम् ऐतिहासिक-तथ्यावली विशेषरूपेण उल्लेखयोग्या। तेषु १३०४ संवत् (१६४७ खीष्टीयाब्दः)। तत्कालीन गौडराजकृपारामस्य राजसभायां वाङ्गालिपण्डितः शतावधान-भट्टाचार्यः *'रामप्रकाश'* इति नाम स्मृतिग्रन्थ विरचितः। कृष्णदास-सार्वभौमः (१५७५ खीष्टियाब्दः) आसीत् शतावधानस्य गुरुः। तस्याध्यापक आसीत् प्रख्यात-नैयायिकः भवानन्द-सिद्धान्तवागीशः (१६२५ खीष्टीयाब्दः) परं सिद्धान्तवागीशोऽयं महाशय एव शिष्यं शतावधानं नीत्वा प्रायः १६०० खीष्टीयाब्दे काशीनगरम् जगाम। तेन सह अस्य शतावधानस्य पुत्र एवासीत् चिरञ्जीव-भट्टाचार्यः। रांजा कृपारामः १६४७ खीष्टीयाब्दस्य

समसामयिककाले मृतः। मुघलसम्राट-जाहाङ्गीर-शाहजाहानयोश्च समसामयिकः (१६०५-१७०० खीष्टीयाब्दः)। कृपारामोऽयं पुनः वङ्गस्य शासकः सुजा-उद्-दोल्लायाः नायेव देओयानः यशवन्तसिंह अस्य समसामयिक आसीत्। राघवेन्द्रः अथवा शतावधानपुत्रः चिरञ्जीव तस्य बहुभिः रचनया यशवन्तसिंह-सम्बन्धे श्लोकं रचितमिति। अर्थात् समयकारस्य चिरञ्जीव-भट्टाचार्यः तस्य एकाधिकग्रन्थस्यान्तिमे 'शिव' इति देवस्य स्तुतिं कृतवान्। यद् परोक्षभावेन पितरमेव स्मृतम्। चिरञ्जीवस्य *'काव्यविलासः'* इति ग्रन्थे एव तस्य गुरुरूपेण रघुदेवस्य नाम व्यक्तम्--"इमौ भट्टाचार्यप्रवररघुदेवस्य चरणौ..." इति। अर्थात् प्रकृतग्रन्थकारस्य रघुदेवस्य छात्ररूपेण चिरञ्जीव-भट्टाचार्यस्य परिचयः वयं प्राप्तवन्तः, तत्र तस्य समयः खीष्टीयः १६५० इत्यस्य समसामयिकः, गदाधर-भट्टाचार्यस्यापि समसामयिक आसीत्। पुनः रघुदेवः स्वयं परिष्कारभावेन तस्य आत्मपरिचयः यद्यपि न प्रकाशितवान् तथापि तस्य असंख्यरचनायाः बहुषु स्थलेषु गुरोर्नामोल्लेखः। स भवति तत्कालिनविख्यातनैयायिकः हरिरामतर्कवागीश इति रघुदेवस्य स्वकीयरचनया *'नञ्वादव्याख्या'* इत्यस्मिन् ग्रन्थे उक्तम्--

> शिवं प्रणम्य तत्पश्चात् तर्कवागीश्वरं गुरुम्।
> क्रियते रघुदेवेन नञ्वादे सुविवेचनम्॥ इति।

पुनश्च १६५७ खीष्टाब्दस्य कस्मिन्नेकनिर्णयपत्रे (चितेल्भट्ट-प्रकरण ७९ पृ.) रघुदेवस्य स्वाक्षरं प्राप्तम्। तथा तस्य *'अनुमितिपरामर्शवादः'* इति मातृकानुलिखनम् समयकालः १६७६ खीः इति मन्यते। अर्थात् सर्वस्मात् तथ्यात् इदमेव स्पष्टं यत्--रघुदेवः काशीनगर्यां सप्तदशशतकस्य मध्यभागे नैयायिकस्य प्रसिद्धपदवीं लब्धवान्। यत् तस्य निकटे समग्रभारतवर्षस्य पण्डितसमाजः आलाप-आलोचनायां रतमासीत्।

रघुदेवीयाः ग्रन्थाः

रघुदेवन्यायालंकारः न केवलमासीत् नैयायिकाः धर्मशास्त्र-अलंकारशास्त्रादिषु अपि तस्य अगाध-विचरणं परिलक्षितमस्ति। तस्य प्रायः चत्वारिंशदधिकस्य ग्रन्थस्य उल्लेखं प्राप्तम्, येषां प्रायः सर्वे एव अप्रकाशितरूपेण निबन्धम्। एतेषु ग्रन्थेषु तस्य स्वतन्त्रग्रन्थाः अधिकमस्ति, ते भवन्ति--

१. *अनुमितिपरामर्शविचारः*, २. *अवयवग्रन्थः*, ३. *आकाङ्क्षावादः*, ४. *ईश्वरवादः*, ५. *उपसर्गद्द्योतकत्वविचारः*, ६. *कारणवादार्थः*, ७. *कार्यकारणभावविचारः*, ८. *चित्ररूपवादः*, ९. *ज्ञानाद्वयवादः*, १०. *ज्ञानलक्षणविचारः*, ११. *तर्कविचारः*, १२. *दण्डकारणत्वविचारः*, १३. *दिनसंग्रहः*, १४. *द्रव्यसारसंग्रहः*, १५. *धर्मतावच्छेदकप्रत्यासत्तिनिरूपणम्*, १६. *नवीननिर्माणम्*, १७. *निश्चयत्वनिरुक्तिः*, १८. *निश्चयवादः*, १९. *पक्षता* , २०. *प्रतियोगिज्ञानकारणताविचारः*, २१. *मनोवादः*, २२. *लक्षणावादः*, २४. *लौकिकविषयतावादः*, २४. *विशिष्टवैशिष्ट्यबोधविचारः*, २५. *विषयतावादः*, २६. *सामग्रीवादः* इत्यादयः।

अपि च टीकाग्रन्थाः भवन्ति--

१. आख्यातवादटीका on रघुनाथ's *आख्यातवादः*, २. *कणादसूत्रव्याख्या*, ३. *तत्त्वचिन्तामणिव्याख्या*

(गुढार्थदीपिका) यद् *'रघुदेवी'*इति नाम्ना परिचीयते, ४. *नञ्वादटीका* ५. *निरुक्तिप्रकाशः*, ६. *न्यायकुसुमाञ्जलिकारिकाव्याख्या*, ७. *काव्यप्रकाशकारिकार्थप्रकाशिका*, ८. *पदार्थखण्डविवरणम्* on रघुनाथ's *पदार्थखण्डः* इत्यादयः ग्रन्थाः तेन विरचिताः।

उपर्युक्तेषु प्राप्तग्रन्थसमूहेषु क्वचित् क्वचित् क्षेत्रेषु सन्देहः जातः। कारणं कतिपयानि ग्रन्थाः सन्ति यानि खलु रघुदेवेन सह अन्येषां नामानि अपि प्राप्तानि। यथा--१. *विषयतावादः* (हरिराम-गदाधरेणकृतः), २. *मुक्तिवादः* (गदाधरकृतः), ३. *कुसुमाञ्जलिव्याख्या* (जयराम-न्यायपञ्चाननः) ४. *नञ्वादव्याख्या* (गदाधरकृतः) इत्यादयः। एतेषु सर्वापेक्षा अधिको वितर्कितग्रन्थः खलु वर्तमाने *'विषयतावादः'* इति। ग्रन्थोऽयं रघुदेव-हरिराम-गदाधरस्य च नाम्ना प्रचलितः।

रघुदेवकृतग्रन्थ-समूहेषु अधिकांशमेव मातृकारूपेण एव निबद्धास्ति तत्पूर्वमेवोक्तम्। साम्प्रतिककाले भारतवर्षस्य कतिपय-ग्रन्थकारगवेषकैश्च सम्पादनप्रकाशयोश्च कार्यमपि कृतम्। एषु ग्रन्थेषु *पक्षतावादः, आकाङ्क्षावादः, ईश्वरवादः, मुक्तिवादः, प्रागभावविचारः, द्रव्यसारसंग्रहः, कुसुमाञ्जलिकारिकाव्याख्या, अुनमितिपरामर्शविचारः* इत्यादयः।

अतः प्रसिद्ध-नैयायिकः गदाधरः यत् विख्यातमभवत्, किन्तु तस्य सतीर्थः रघुदेवः इदानीमपि कथं न सुपरिचितमभवत्, तत् नीत्वा एव सन्देहः मम मनसं वारं वारं पीडयति भावयति च।

सप्तदशशतके रघुदेवन्यायालंकारात् ऋते अपि अनेके ये ये प्रसिद्धाः नैयायिकाः सन्ति, ते भवन्ति--

■ जगदीशतर्कालंकार-भट्टाचार्यः

वङ्गप्रान्ते लब्धजन्मायं तार्किकाग्रगण्यो जगदीशभट्टाचार्यः सप्तदशशतकस्य प्रथमदशके एव भुवनमलञ्चकार। पण्डितोऽयं खलु विविधान् ग्रन्थान् विरच्य न्यायशास्त्रस्य ग्रन्थभाण्डारमवर्धयत्। न्यायाचार्यः जगदीशः बहूनां ग्रन्थानामुपरि टीकारचनां कृतवान्, अनुमानदीधितेः सुप्रसिद्धटीकामन्तरेण सर्वा *'जागदीशी'*-व्याख्या एव अधुना दुष्प्राप्या। अनेन विरचिताः ग्रन्थाः भवन्तीमे रघुनाथेन चिन्तामणि-ग्रन्थस्योपरि *'तत्त्वचिन्तामणि-दीधिति-प्रकाशिका'*, यश्च *'जागदीशी'*इति नाम्ना विद्वत्सु प्रसिद्धतां गतः। अपि च तेन मूलतत्त्वचिन्तामणेरुपरि चत्वारखण्डविशिष्टा एव *'मयूख'* इति नाम्ना टीका विरचिता। यथा--प्रत्यक्षमयूखादयः। एतेषु मयूखेषु *"अनुमानमयूखः"* इति ग्रन्थः माद्राजे मातृकाशालायामस्ति (R. 4029) अपि च Tanjore Catalogue, pp. 4607-8.

एतदतिरिक्ततया *प्रत्यक्षदीधितिटीका, अनुमानदीधितिटीका* (ग्रन्थोऽयं नव्यन्यायस्य खलु श्रेष्ठः इति दार्शनिकसमाजे विवेचितः)। अस्य टीकाग्रन्थस्यान्तिमे ग्रन्थकारेण जगदीशेनोक्तं यत्-

कुर्वन्ति नित्यमनुमानमणेरनेके प्रायः प्रयासमधिदीधितिनीतिभाजः।
एषा पुनस्तदपि नैव निजं निगूढं भावं प्रकाशयति तेन ममैष यत्नः॥ इति।

लीलावतीदीधितिटीका (Mitra's Notices, No. 1203), वैशेषिकभाष्योपरि टीका *द्रव्यसूक्ति, गुणसूक्ति,* च, *न्यायादर्शः* अथवा *न्यायसारवली, पदार्थतत्त्वनिर्णयः* अथवा *द्रव्यभाषटीका* नामकः ग्रन्थश्चायं विरचितवान्। इतोऽपि तार्किकप्रवरेणानेन *'तर्कामृत'* नाम न्यायवैशेषिकसम्प्रदायेषु जिज्ञासूनां प्रवेशक-ग्रन्थः, शब्दशक्तिविषयकः *'शब्दशक्तिप्रकाशिका'* (काश्याम् मातृकारूपेणास्ति) नाम व्याकरणविषयमवलब्य ग्रन्थश्च विरचितः। अस्मिन् *'शब्दशक्तिप्रकाशिका'*-विषये श्रुयते खल्वेषा सूक्तिः--"जगदीशस्य सर्वस्वं शब्दशक्तिप्रकाशिका" इति। अपि च तेन जगदीशतर्कालंकारेण *'आनन्दलहरी', 'भगवद्गीता', 'महिमस्तवः'* इत्यदेः ग्रन्थस्योपरि व्याख्याग्रन्थः रचितः।

प्राच्याध्यापकः तस्य जीवनस्य सर्वोत्तममर्यादा 'जगद्गुरु' इति उपाधिना भूषितः। अयञ्च दीधितिकृतो रघुनाथशिरोमणेः गुरोः वासुदेवसार्वभौमस्य भवानन्दसिद्धान्तवागीशस्य च शिष्य आसीत्।

■ रामभद्रसिद्धान्तवागीशभट्टाचार्यः

नैयायिकजगदीशतर्कालंकारस्य शिष्यरूपेण रामभद्रसिद्धान्तवागीशः सप्तदशशतकस्य प्रथमार्धे एव आविर्बभूव। तस्य ग्रन्थो भवति जगदीशतर्कालंकारस्य *'शब्दशक्तिप्रकाशिका'* इति ग्रन्थस्योपरि *'शब्दशक्तिप्रकाशिकाप्रबोधिनी'* अथवा *'सुबोधिनी'* इति नाम्ना विरचिता। अपि च उल्लेखनीय कतिपया ग्रन्था भवन्ति--१. *'न्यायरहस्य'* इति ग्रन्थोऽयं अक्षपादेन गौतमेन *'न्यायसूत्र'*स्योपरि रचितः (काशी, पुणा एशियाटिक-सोशाइटि च मध्ये मातृका रूपेणास्ति)। २. 'गुणरहस्य' इति प्रकरणरूपेण विवेचितम्। (Tanjore Catalogue, p. 4447)। ३. *'सिद्धान्तसारः'*।४. 'समासवादः'। (Mitra's Notices, No. 2252)। ५. *'शब्दनित्यतावादः'*। (काशी सरस्वती भवने अस्ति)। ६. 'सुवर्णतैजसत्ववादः'। (Asiatic Society, Kolkata. Fol. 9268)[१]। ७. *'पदार्थतत्त्वविवेचनप्रकाशः'* (Asiatic Society, Kolkata, Vol. III, G. 148)। ८. *'सिद्धान्तरहस्यः'*। ९. 'नञ्वादटीका'। १०. *'कुसुमाञ्जलिकारिकाव्याख्या'* इत्यादयः। एतद्विना रामभद्रेण प्रणीतं 'समयरहस्य' नाम एक स्मृतिनिबन्धः खलु प्राप्तः।

■ मथुरानाथतर्कवागीशः

सप्तदशशतकीय अपर एकः नव्यनैयायिकः खलु मथुरानाथतर्कवागीशः। अस्य प्रसिद्धेषु उल्लेखनीयाः ग्रन्था भवन्ति--१. *तत्त्वचिन्तामणिरहस्यम्,* २. *गुणदीधितिमाथुरी,* ३. *'बौद्धाधिकारदीधितिमाथुरी,* ४. *लीलावतीदीधितिमाथुरी,* ५. *आख्यातवादटीका,* ६. *द्रव्यप्रकाशटीका* इत्यादयः। तेन 'तत्त्वचिन्तामणे'रुपरि प्रसिद्धटीका खलु *'माथुरी'* इति नाम्ना अभिधीयते। प्रसंगतः उल्लेख्य यत्, नैयायिकस्यास्य विषये सर्वे किञ्चिदपि जानन्ति एव।

■ जयरामन्यायपञ्चाननभट्टाचार्यः

सप्तदशशतके भारतीयदर्शनाकाशे जयरामन्यायपञ्चाननो भवति अन्यतमः। तेन रचिताः ग्रन्थाः भवन्ति

यद् *न्यायस्योपरि*--१. रघुनाथशिरोमणेः *'दीधिति'*इति ग्रन्थस्योपरि *'तत्त्वचिन्तामणिदीधितिगुढार्थविद्योतन'* इति ग्रन्थः। २. जयदेवस्य *'आलोक'* इति ग्रन्थस्योपरि *'तत्त्वचिन्तामण्यालोकविवेक'* इति। ३. गौतमस्य न्यायसूत्रस्योपरि *'न्यायसिद्धान्तमाला'*इति टीका प्रणीता। अपि च *वैशेषिकदर्शनस्योपरि*- १. उदयनाचार्यस्य *'न्यायकुसुमाञ्जलि'*ग्रन्थस्य उपरि *'न्यायकुसुमाञ्जलिकारिकाव्याख्या'*इति टीका। २. *'पदार्थमणिमाला'*अथवा *'पदार्थमाला'* इति स्वतन्त्रग्रन्थः। अन्यत् च मम्मटस्य *'काव्यप्रकाश'*स्योपरि *'काव्यप्रकाशतिलक'* नाम दार्शनिकनिबन्धटीका प्रणीता।

जयरामन्यायपञ्चाननः आसीत् रामभद्रसार्वभौमस्य शिष्यः। यतः सः रामभद्रस्य शिष्य आसीत्, तदर्थम् जयरामपञ्चाननः आसीत् संवत् १७१६ अथवा १६५९ खीष्टाब्दे, कारणं *'पदार्थतत्त्वमाला'*इति मातृकायाम् (MS) वर्णितमस्ति। तदनुसारेण मया एतदुक्तम्।

■ गौरीकान्तसार्वभौमभट्टाचार्यः

वङ्गे न्यायदर्शने गौरीकान्तसार्वभौमभट्टाचार्यः भवति अपर एकः नैयायिकः। तेन *न्याददर्शनस्योपरि* रचितः ग्रन्थः यथा--१. केशवमिश्रस्य 'तर्कभाषा' इति ग्रन्थस्योपरि *'भावार्थदीपिका'* इति टीका। अन्यदेकः २. 'सद्युक्तिमुक्तावलि' इति टीका ग्रन्थः। अस्य ग्रन्थस्य मातृका न प्राप्ता।

अन्ये ग्रन्थाः खलु--३. शङ्कराचार्यस्य *'शक्ति'*-कवितायारुपरि *'आनन्दलहरीतरी'* इति टीका, ४. धर्मशास्त्रस्योपरि *'विदग्धमुखमण्डणविथिका'* इत्यादयः टीका प्रणीता। गौरीकान्तः उत्तरगौडस्य गौडीय-राढ इति वंशे जातः। स अवश्यमेव संवत् १७७१ अथवा १७१४ खीष्टाब्दे आविर्बभूव।

■ भवानन्दसिद्धान्तवागीशभट्टाचार्यः

सप्तदशशतकस्य प्रथमार्धे एव भवानन्दसिद्धान्तवागीश-भट्टाचार्य उल्लेखनीयः। प्राच्यार्योऽयं 'भवानन्दी' इति नाम्ना अपि प्रख्यातः। भवानन्देन रचितः ग्रन्थः यत्--१. जयदेवस्य *'आलोक'* इति ग्रन्थस्योपरि *'प्रत्यक्षालोकमञ्जरी'*इति टीका। २. गङ्गेशस्य *'तत्त्वचिन्तामणे'*उपरि *'तत्त्वचिन्तामणिटीका'*, व्याकरणविषयकः 'कारकाद्यर्थनिणर्यः' अथवा *'कारकार्थविवेचन'*, *'शब्दखण्डसारमञ्जरी'* इत्यादयः ग्रन्थाः।

■ रुद्रन्यायवाचस्पतिभट्टाचार्यः

मिथिलाधिपतिः विद्यानिवास-भट्टाचार्यस्य पुत्ररूपेण रुद्रन्यायवाचस्पतिः नव्यन्यायस्य असाधारणपण्डितोऽयमासीत्। एतेन नव्यनैयायिकेन न्यायशास्त्रमलंम्ब्य बहूनि प्रसिद्धानि स्वतन्त्रपुस्तकानि टीकाश्च विरचिताः। तत्प्रणीता टीका "रौद्री"[२] नाम्ना सुप्रसिद्धा। तस्य पुत्र तथा छात्रः खलु गोविन्द-भट्टाचार्यः। तेन *'पद्यमुक्तावली'* इति ग्रन्थसमापनकाले एवं पितृपरिचयः प्रदत्तः--"इति श्रीरुद्रन्यायवाचस्पतिभट्टाचार्यात्मज-श्रीगोविन्द-भट्टाचार्यविरचिता पद्यमुक्तावली समाप्ता"।

रुद्रन्यायवाचस्पतिप्रवरेण नैयायिकेन *न्यायदर्शनस्योपरि* ग्रन्था भवन्ति यत्-१. रघुनाथस्य *'दीधितेः'* उपरि *'तत्त्वचिन्तामणिदीधितिप्रकाशिका'* इति उपटीका। *अन्यत् वैशेषिकदर्शनस्योपरि* यत्-- २. रघुनाथस्य उपटीकायारुपरि *'किरणावलीप्रकाशवृत्तिपरीक्षा'* अथवा *'भावप्रकाशकः'* इति उप-उपटीका (sub-sub-comm.)। ३. *'पदार्थखण्डव्याख्या'*, ४. *'कुसुमाञ्जलिकारिकाव्याख्या'* (काश्यामस्ति), ५. *'लीलावतीप्रकाशटीका'* (काश्यामस्ति), ६. *'शब्दपरीक्षा'* (जम्मौ अस्ति) Stain's Cat., p. 144, p. 98. इत्यादयः टीका-ग्रन्थाः। स्वतन्त्रग्रन्थेषु उल्लेखनीयाः भवन्ति--१. *'शब्दपरिच्छेदः'* (A Descriptive Cat. Asiatic Society, Kolkata, G-1231, p. 258, Pune, Mss. No. 248)। २. *'वादपरिच्छेदः'* (Hall, index, p. 43)। ३. *'कारकपरिच्छेदः'* (Jammu, p. 135, p. 21, Tanjore, p. 44, 88-89)। ५. *'नियोज्यान्वयविवरणम्'* (Pune)[3] इत्यादयः। अपि च काव्यसाहित्ये तेन 'भावविलास', *'भ्रमरदूतम्', 'वृन्दावनविनोदकाव्यम्'* इत्यादीनि पुस्तकानि प्रणीतानि।

रुद्रन्यायवाचस्पतिः विद्यानिवासभट्टाचार्यस्य पुत्र आसीत्, तथा च विद्यावाचस्पतेः पौत्र आसीत्, तस्य अनुज आसीत् विश्वनाथ-न्यायपञ्चाननः। *'प्रत्यक्षमणिदीधितिव्याख्या'* इति मातृकानुसारेण रुद्रः संवत् १६७० अथवा १६१३ खीष्टाब्दे स अवश्यमेवासीत्।

■ विश्वनाथसिद्धान्तपञ्चाननभट्टाचार्यः

अयं खलु वङ्गदेशीय विद्वान् सप्तदशशतकीयः नैयायिकः। पण्डितेनानेन *न्यायदर्शनस्योपरि* ग्रन्थाः, यथा--१. अलंकारस्य स्वतन्त्रः ग्रन्थः *'अलंकारपरिस्कार'* इति। २. रघुनाथस्य टीकोपरि *'नञ्वादटीका'*। ३. अक्षपादगौतमस्य *'न्यायसूत्रो'*परि *'न्यायसूत्रवृत्तिः'* इत्यादयः।

अपि च *वैशेषिकदर्शनस्योपरि*- ४. *'न्यायतन्त्रबोधिनी'* अथवा *'न्यायबोधिनी'* ५. रघुनाथस्य *'पदार्थखण्ड'*स्योपरि 'पदार्थतत्त्वालोकः'। ६. *'भाषापरिच्छेदः'* इति ग्रन्थस्योपरि *'न्यायसिद्धान्तमुक्तावली'* अथवा *'सिद्धान्तमुक्तावली'* अथवा केवलं *'मुक्तावली'* इति नाम्ना टीका विरचिता। अपि च अन्यद् व्याकरणविषयकः ७. 'कारकचक्रं', छन्दःशास्त्रस्योपरि ८. *'पिङ्गलप्रकाश'* इत्यादयः ग्रन्थाः।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननस्य पिता आसीत् विद्यानिवासभट्टाचार्यः, अपि च रुद्रनारायण-भट्टाचार्यस्य अनुज आसीत् 'विश्वनाथः' इति। स वृन्दावने शकाब्दः १५५६ अथवा १६३४ खीष्टाब्दे आविर्बभूव।

■ गोविन्दशर्माः

नवद्वीपाधिवासी न्यायाचार्यः महामहोपाध्यायः गोविन्दशर्मा (भट्टाचार्यः) सप्तदशशतके अपर एकः पण्डितप्रवरः आसीत्। तेन *न्यायदर्शनस्योपरि*-- रचितः ग्रन्थः-- १. *'न्यायसंक्षेपणः'* इति, व्याकरणविषयस्योपरि- २. *'समासवादः'* 'समासतत्त्व' वेति, वैशेषिकदर्शनस्योपरि- ३. रघुनाथस्य टीकायाः उपरि *'पदार्थखण्डनव्याख्या'* इत्यादयः ग्रन्थाः।

■ रघुनाथभट्टाचार्यः

रघुनाथभट्टाचार्यः खलु जगदीशन्यायालंकारस्य पुत्रः। अस्य ग्रन्थ भवति *‘तत्त्वचिन्तामणि-पक्षता-निगूढार्थः’* इति (University of Madras, p. 354)।

■ रामकृष्ण-अध्वरीः

नैयायिकोऽयं’ *‘वेदान्तपरिभाषा’*कारस्य धर्मराजध्वरीन्द्रस्य पुत्रः। एतेन प्रणीतः ग्रन्थः—१. *तत्त्वचिन्तामणिः* इति ग्रन्थस्य टीका *‘न्यायशिखामणिः’*, २. *वेदान्तपरिभाषायाः* टीका *‘वेदान्तशिखामणिः’* इति, ३. जैमिनिसूत्रस्य व्याख्या *‘न्यायदर्पणः’* इत्यादयः।

■ हरिरामतर्कवागीशभट्टाचार्यः

प्रख्यातनैयायिकः गदाधरस्य गुरुरूपेण हरिरामतर्कवागीशस्य नामोल्लेखनीयः। एषः निःसन्देहे वङ्गीयः आसीत्। मूलशब्दखण्डस्य टीकायां गदाधरेण स्वकीयगुरोः नामोल्लेखं कृत्वा ‘भूमीसमुदितभास्कर’ पदे तस्य स्तुतिः कृतम्। प्रत्यक्षदीधितेः टीकारम्भेऽपि गदाधरेण गुरोः प्रसङ्गे उक्तम्--

नत्वा नन्दतनूजसुन्दरपदं स्मृत्वा गुरोरादरात्।
उर्व्वीमण्डलमण्डनायितयशोराशेरशेष गिरः॥ इति।

हरिरामतर्कवागीशेन विरचितेषु विख्यातग्रन्थेषु-- १. चिन्तामणिग्रन्थस्योपरि *‘तत्त्वचिन्तामणिटीका’* इति। एतदतिरिक्ततया २. *‘आचार्यमतरहस्य’*, ३. *‘रत्नकोषवादः’*, ३. ‘स्वप्रकाशरहस्य’ इत्यादयः ग्रन्थाः उल्लेखनीयाः। सः ‘वादबुद्धिविचारानुसारेण वङ्गदेशे संवत् १७११ अथवा १६४४ खीष्टाब्दे आविर्बभूव।

■ गदाधरभट्टाचार्यः

जगदीशात् किञ्चिदर्वाचीनः प्रायशस्तु समकालिको गदाधरभट्टाचार्यः नव्यन्यायसम्प्रदाये महता समादरेणाधीयते। सप्तदशशतकीयो नवद्वीपनिवासी गदाधरभट्टाचार्यः ‘दीधिति’ इति सम्प्रदायस्य सर्वश्रेष्ठग्रन्थकर्ता। तेन *‘गादाधरी’* इति नाम्ना प्रसिद्धा टीका प्रणीता। तदतिरिक्ततया स्वीये जन्मनि अनेनानेके ग्रन्थाः विरचिताः तेषु प्रामुख्यं भजन्ते *‘अनुमानालोक’*स्य टीका, पक्षधरमिश्रप्रणीतस्य टीका, *‘शब्दमण्यालोक’*स्य टीका, *प्रत्यक्षालोकटीका, अनुमानालोकटीका, मूलचिन्तामणेः* टीका, *‘तत्त्वचिन्तामणिदीधितिप्रकाशिका’*, मूलग्रन्थेषु *‘व्युत्पत्तिवादः’*, *‘शक्तिवादः’*, *‘मुक्तिवादः’*, *‘नञ्वादव्याख्या’*, *‘बौद्धाधिकारदीधितिटीका’*, *‘कुसुमाञ्जलिटीका’* इत्यादय उल्लेखनीयाः।

गदाधरः यद्यपि प्रायशः न्यायशास्त्रमेव आधरीकृत्य ग्रन्थान् विनिर्मितवान्, तथापि काश्चन ग्रन्थान् तदतिरिक्तानपि विनिर्मितः। यथा-- *‘ऋग्वेदोक्तदशकर्मपद्धतिः’*, *‘चण्डटीका’* च। अपि च तेन अलंकारग्रन्थरूपेण चतुर्थोल्लासपर्यन्तम् *‘काव्यप्रकाशटीका’* इति प्रणीता। तथापि नायं केवलं न्यायशास्त्रे न्यायशास्त्राभिज्ञ एव,

रुद्रन्यायवाचस्पतिप्रवरेण नैयायिकेन *न्यायदर्शनस्योपरि* ग्रन्था भवन्ति यत्-१. रघुनाथस्य 'दीधितेः' उपरि '*तत्त्वचिन्तामणिदीधितिप्रकाशिका*' इति उपटीका। *अन्यत् वैशेषिकदर्शनस्योपरि* यत्-- २. रघुनाथस्य उपटीकायारुपरि '*किरणावलीप्रकाशवृत्तिपरीक्षा*' अथवा '*भावप्रकाशकः*' इति उप-उपटीका (sub-sub. comm.)। ३. '*पदार्थखण्डव्याख्या*', ४. '*कुसुमाञ्जलिकारिकाव्याख्या*' (काश्यामस्ति), ५. '*लीलावतीप्रकाशटीका*' (काश्यामस्ति), ६. '*शब्दपरीक्षा*' (जम्मौ अस्ति) Stain's Cat., p. 144, p. 98. इत्यादयः टीका-ग्रन्थाः। स्वतन्त्रग्रन्थेषु उल्लेखनीयाः भवन्ति--१. '*शब्दपरिच्छेदः*' (A Descriptive Cat. Asiatic Society, Kolkata, G-1231, p. 258, Pune, Mss. No. 248)। २. '*वादपरिच्छेदः*' (Hall, index, p. 43)। ३. '*कारकपरिच्छेदः*' (Jammu, p. 135, p. 21, Tanjore, p. 44, 88-89)। ५. '*नियोज्यान्वयविवरणम्*' (Pune)[३] इत्यादयः। अपि च काव्यसाहित्ये तेन 'भावविलास', '*भ्रमरदूतम्*', '*वृन्दावनविनोदकाव्यम्*' इत्यादीनि पुस्तकानि प्रणीतानि।

रुद्रन्यायवाचस्पतिः विद्यानिवासभट्टाचार्यस्य पुत्र आसीत्, तथा च विद्यावाचस्पतेः पौत्र आसीत्, तस्य अनुज आसीत् विश्वनाथ-न्यायपञ्चाननः। '*प्रत्यक्षमणिदीधितिव्याख्या*' इति मातृकानुसारेण रुद्रः संवत् १६७० अथवा १६१३ खीष्टाब्दे स अवश्यमेवासीत्।

विश्वनाथसिद्धान्तपञ्चाननभट्टाचार्यः

अयं खलु वङ्गदेशीय विद्वान् सप्तदशशतकीयः नैयायिकः। पण्डितेनानेन *न्यायदर्शनस्योपरि* ग्रन्थाः, यथा--१. अलंकारस्य स्वतन्त्रः ग्रन्थः '*अलंकारपरिस्कार*' इति। २. रघुनाथस्य टीकोपरि '*नञ्वादटीका*'। ३. अक्षपादगौतमस्य '*न्यायसूत्रो*'परि '*न्यायसूत्रवृत्तिः*' इत्यादयः।

अपि च *वैशेषिकदर्शनस्योपरि*- ४. '*न्यायतन्त्रबोधिनी*' अथवा '*न्यायबोधिनी*' ५. रघुनाथस्य '*पदार्थखण्ड*'स्योपरि 'पदार्थतत्त्वालोकः'। ६. '*भाषापरिच्छेदः*' इति ग्रन्थस्योपरि '*न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*' अथवा '*सिद्धान्तमुक्तावली*' अथवा केवलं '*मुक्तावली*' इति नाम्ना टीका विरचिता। अपि च अन्यद् व्याकरणविषयकः ७. 'कारकचक्र', छन्दःशास्त्रस्योपरि ८. '*पिङ्गलप्रकाश*' इत्यादयः ग्रन्थाः।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननस्य पिता आसीत् विद्यानिवासभट्टाचार्यः, अपि च रुद्रनारायण-भट्टाचार्यस्य अनुज आसीत् 'विश्वनाथः' इति। स वृन्दावने शकाब्दः १५५६ अथवा १६३४ खीष्टाब्दे आविर्बभूव।

गोविन्दशर्माः

नवद्वीपाधिवासी न्यायाचार्यः महामहोपाध्यायः गोविन्दशर्मा (भट्टाचार्यः) सप्तदशशतके अपर एकः पण्डितप्रवरः आसीत्। तेन *न्यायदर्शनस्योपरि*-- रचितः ग्रन्थः-- १. '*न्यायसंक्षेपणः*' इति, व्याकरणविषयस्योपरि- २. '*समासवादः*' 'समासतत्त्व' वेति, वैशेषिकदर्शनस्योपरि- ३. रघुनाथस्य टीकायाः उपरि '*पदार्थखण्डनव्याख्या*' इत्यादयः ग्रन्थाः।

रघुनाथभट्टाचार्यः

रघुनाथभट्टाचार्यः खलु जगदीशन्यायालंकारस्य पुत्रः। अस्य ग्रन्थ भवति *'तत्त्वचिन्तामणि-पक्षता-निगूढार्थः'* इति (University of Madras, p. 354)।

रामकृष्ण-अध्वरीः

नैयायिकोऽयं' *'वेदान्तपरिभाषा'*कारस्य धर्मराजध्वरीन्द्रस्य पुत्रः। एतेन प्रणीतः ग्रन्थः--१. *तत्त्वचिन्तामणिः* इति ग्रन्थस्य टीका *'न्यायशिखामणिः'*, २. *वेदान्तपरिभाषायाः* टीका *'वेदान्तशिखामणिः'* इति, ३. जैमिनिसूत्रस्य व्याख्या *'न्यायदर्पणः'* इत्यादयः।

हरिरामतर्कवागीशभट्टाचार्यः

प्रख्यातनैयायिकः गदाधरस्य गुरुरूपेण हरिरामतर्कवागीशस्य नामोल्लेखनीयः। एषः निःसन्देहे वङ्गीयः आसीत्। मूलशब्दखण्डस्य टीकायां गदाधरेण स्वकीयगुरोः नामोल्लेखं कृत्वा 'भूमीसमुदितभास्कर' पदे तस्य स्तुतिः कृतम्। प्रत्यक्षदीधितेः टीकारम्भेऽपि गदाधरेण गुरोः प्रसङ्गे उक्तम्--

नत्वा नन्दतनूजसुन्दरपदं स्मृत्वा गुरोरादरात्।
उर्व्वीमण्डलमण्डनायितयशोराशेरशेष गिरः॥ इति।

हरिरामतर्कवागीशेन विरचितेषु विख्यातग्रन्थेषु-- १. चिन्तामणिग्रन्थस्योपरि *'तत्त्वचिन्तामणिटीका'* इति। एतदतिरिक्ततया २. *'आचार्यमतरहस्य'*, ३. *'रत्नकोषवादः'*, ३. 'स्वप्रकाशरहस्य' इत्यादयः ग्रन्थाः उल्लेखनीयाः। सः 'वादबुद्धिविचारानुसारेण वङ्गदेशे संवत् १७११ अथवा १६४४ खीष्टाब्दे आविर्बभूव।

गदाधरभट्टाचार्यः

जगदीशात् किञ्चिदर्वाचीनः प्रायशस्तु समकालिको गदाधरभट्टाचार्यः नव्यन्यायसम्प्रदाये महता समादरेणाधीयते। सप्तदशशतकीयो नवद्वीपनिवासी गदाधरभट्टाचार्यः 'दीधिति' इति सम्प्रदायस्य सर्वश्रेष्ठग्रन्थकर्ता। तेन *'गादाधरी'* इति नाम्ना प्रसिद्धा टीका प्रणीता। तदतिरिक्ततया स्वीये जन्मनि अनेनानेके ग्रन्थाः विरचिताः तेषु प्रामुख्यं भजन्ते *'अनुमानालोक'*स्य टीका, पक्षधरमिश्रप्रणीतस्य टीका, *'शब्दमण्यालोक'*स्य टीका, *प्रत्यक्षालोकटीका, अनुमानालोकटीका, मूलचिन्तामणेः* टीका, *'तत्त्वचिन्तामणिदीधितिप्रकाशिका'*, मूलग्रन्थेषु *'व्युत्पत्तिवादः'*, *'शक्तिवादः'*, *'मुक्तिवादः'*, *'नञ्वादव्याख्या'*, *'बौद्धाधिकारदीधितिटीका'*, *'कुसुमाञ्जलिटीका'* इत्यादय उल्लेखनीयाः।

गदाधरः यद्यपि प्रायशः न्यायशास्त्रमेव आधरीकृत्य ग्रन्थान् विनिर्मितवान्, तथापि काश्चन ग्रन्थान् तदतिरिक्तानपि विनिर्मितः। यथा-- *'ऋग्वेदोक्तदशकर्मपद्धतिः'*, *'चण्डटीका'* च। अपि च तेन अलंकारग्रन्थरूपेण चतुर्थोल्लासपर्यन्तम् *'काव्यप्रकाशटीका'* इति प्रणीता। तथापि नायं केवलं न्यायशास्त्रे न्यायशास्त्राभिज्ञ एव,

अपि तु तन्त्रे, ज्योतिःशास्त्रे, कर्मकाण्डे मीमांसायाम्, पुराणादावपि चास्य वैदुष्यं सुप्रसिद्धम्, सुप्रसिद्धा चास्य एतेषु विषयेषु अबाधिता मतिः, गदाधरभट्टाचार्योऽयं रघुदेवस्य समसामयिक आसीदिति।

■ नृसिंहपञ्चाननभट्टाचार्यः

सप्तदशशतकस्य शेषार्धे वङ्गे नैयायिकरूपेण नृसिंहपञ्चाननभट्टाचार्यः आविर्बभूव। तेन जानकीनाथस्योपरि न्यायदर्शनविषयकः *'न्यायसिद्धान्तमञ्जरी'* इति टीका विरचिता। नृसिंहपञ्चाननः अवश्यमेव संवत् १७३० अथवा १६७३ खीष्टाब्दे आसीत् तस्य 'भूषा' इति मातृकानुसारेण। नृसिंहस्य पिता आसीत् गोविन्दशर्मा इति।

■ रामदेवचिरञ्जीवभट्टाचार्यः

अयमपि सप्तदशशतकस्य शेषार्धे आसीत्। न्यायाचार्य-प्रवरेणानेन ग्रन्थः लिखितः यत्--*न्यायदर्शनस्योपरि*--१. 'विद्वानमोदतरङ्गिणी' इति। स केवलं न्यायदर्शनेषु पण्डिता न, अपि तु अलंकारशास्त्रे- २. *'काव्यविलास'*, ३. *'माधवचम्पू'*, ४. *'वृत्तरत्नावली'* इत्यादयः ग्रन्थाः। चिरञ्जीवभट्टाचार्योऽयं रघुदेवन्यायालंकारस्य छात्र आसीत्।

■ रामरुद्रतर्कवागीशभट्टाचार्यः

वङ्गे न्यायदर्शने सप्तदशशतकस्य अन्तिमन्यायाचार्य-रूपेण रामरुद्रतर्कवागीश-भट्टाचार्यमहाशय आसीत्। तस्य *न्यायदर्शनस्योपरि* ग्रन्था भवन्तीमे--१. रघुनाथस्य *'दीधिति'* टीकायाः उपरि *'तत्त्वचिन्तामणिदीधितिटीका'* इति उपटीका, २ *'व्युत्पत्तिवादव्याख्या'* इति टीका, ३. 'कारकाद्यर्थनिर्णयटीका' इत्यादयः ग्रन्थाः।

अपि च *वैशेषिकदर्शनस्योपरि*-- ४. *'दीनकरी'* टीकायाः उपरि *'दीनकरीप्रकाशतरङ्गीन'* इति उपटीका तस्य टीका इति प्रणीता।

■ **एतद्व्यतिरिक्तकतिपयनैयायिकाः सन्ति ये खलु तदपेक्षा अल्पप्रसिद्धाः, तेषां ग्रन्थेषु बहुविधाः ग्रन्थाः अद्यतनकालपर्यन्तम् बहुषु ग्रन्थालयेषु अप्रकाशितरूपेण विद्यन्ते। ते(नैयायिकाः) भवन्ति- गोपीकान्तन्यायालंकारस्य--** *'अनुमानदीधितिः'*। **रामनाथविध्यावाचस्पतेः -** *'शब्दार्थरहस्यम्'*, २. *'लीलावतीविवृतिरहस्यम्'*, ४. *'शब्दमणिरहस्यम्'*--एतानि सर्वाणि पुस्तकानि अद्यापि अनाविस्कृतानि अप्रकाशितानि च। **रामचन्द्रन्यायवागीशस्य--** *'आख्यातवादटीका'*, २. *'नञ्वादटीका'*, ३. वादतत्त्वम् इत्यादयः। **रामगोपालसिद्धान्तपञ्चाननः --** *'विवाहतत्त्वम्'*, २. *'वाक्यतत्त्वम्'*, ३. *'निर्धारणतत्त्वम्'*, ४. *'विधितत्त्वम्'*, ५. *'कारकतत्त्वम्'* इत्यादयः।

अतो नव्यनैयायिकेषु ये ये सुप्रसिद्धाः पण्डिताः आसन्, तेषु अधिकांश एव सप्तदशशतकीयाः नैयायिकाः एवम् अहं मन्ये। कारणं सप्तदशशतकीय-रघुदेवन्यायालंकारः, तेन सह अन्ये गदाधरादयः सुप्रसिद्धाः नैयायिकगणाः अपि नव्यन्यायाकाशे उज्ज्वलनक्षत्ररूपेण खलु विराजन्ते। एतेषां ग्रन्था अपि जिज्ञासूनां निकटे अतीव समादरनीयाः

प्रसिद्धाश्च। किन्तु मम मनसि एकः संशयः संजायन्ते यत्, एतेषां नैयायिकानां बहवः ग्रन्थाः अद्यापि यत् विभिन्नेषु ग्रन्थालयेषु अप्रकाशितरूपेण सन्ति, तेषां किं वा भविष्यति? अतो आशासे, एतादृशसन्दर्भस्य अध्ययनेन दर्शनशास्त्रानुरागिणां महान् उपकारो भविष्यतीति॥

तथ्यसूत्राणिः

१. ***संस्कृत साहित्ये वाङ्गालीर दान,*** सुरेश-चन्द्र-वन्दोपाध्यायः, पृ ३०३।
२. ***नावद्वीप-महिमा,*** यज्ञेश्वर-चौधुरी (सम्पा.), पृ. ९९।
३. ***वङ्गे नव्यन्याय चर्च्चा,*** पृ. २७३।
४. ***एनसाइक्लोपिडीया अफ् इन्डियान फिलोसफि*** (न्याय-वैशेषिक फिलोसफि), पृ. ५०३।

सहायकग्रन्थसूचीः

१. तर्कवागीशः, कामाख्यानाथः, ***तत्त्वचिन्तामणिः,*** (प्रत्यक्षादिचत्वार-खण्डः), चौखाम्बा संस्कृतं प्रतिष्ठानम्, दिल्ली, १९९० खीष्टोयाब्दे।
२. भट्टाचार्यः, दीनेश-चन्द्रः, ***वङ्गे नव्यन्यायचर्च्चा,*** वङ्गीय-साहित्य-परिषद्, कोलकाता, १९५१ खीष्टीयाब्दे।
३. भट्टाचार्यः, श्रीमोहनः, ***भारतीय-दर्शन-कोषः*** (प्रथम-खण्डः), संस्कृत कलेज, कोलकाता, १९७८ खीष्टीयाब्दे।
४. भट्टाचार्यः, शिवजीवनः एवं पोट्टार, कार्ल. एइच् (सम्पा.), ***एनसाइक्लोपिडीया अफ् इन्डियान फिलोसफि*** (न्याय-वैशेषिक फिलोसफि, १५१५-१६६०), मोतिलाल बेनारसिदास पावलिशार्स प्राइभेट् लिमिटेड्, दील्ली, २०११ खीष्टीयाब्दे।
५. मिश्रः, सच्चिदानन्दः, ***तत्त्वचिन्तामणिप्रभा*** (अनुमानखण्डः), कामेश्वरसिंह दारभाङ्गा संस्कृत विश्वविद्यालयः, दारभाङ्गा, २००५ खीष्टीयाब्दे।
६. मुखोपाध्यायः, गोविन्दगोपालः एवं भट्टाचार्यः, गोपिकामोहनः, ***ए ट्राइ लिङ्गुयाल डिक्शनारी,*** संस्कृत कलेज, कोलकता, १९६६ खीष्टीयाब्दे।
७. राढी, कान्तिचन्द्रः, नवद्वीप महिमा, यज्ञेश्वर-चौधुरी (सम्पा.), नवद्वीप पुरातत्त्व परिषद्, नवद्वीप (नदीया), २००४ खीष्टीयाब्दे (परिबर्धित-संस्करणम्)।
८. वन्दोपाध्यायः, सुरेश-चन्द्रः ***संस्कृत साहित्ये वाङ्गालीर दान,*** संस्कृत पुस्तक भाण्डार, कोलकाता।

श्रुत्युपशमितः परमाणुवादः

प्रलय ब्यानार्जी

अखिलशास्त्रमूलत्वेन वेदस्यैव परामर्श इत्यस्माकं परम्पराराद्धान्तः। चराचरेऽस्मिन् विश्वे स्थावरजङ्गमात्मकानि यानि वस्तूनि प्रत्यक्षीक्रियन्ते तेषां सर्वेषां वस्तूनां विषयाणाञ्च प्रकाशः सर्वादावेव वेदषु समजनीति विद्वांसोऽभिप्रयन्ति। मन्त्रब्राह्मणारण्यकोपनिषदात्मकस्य वदेस्य यद्यपि वैदत्वमुररीक्रियते तथापि मन्त्रब्राह्मणयोरेव केवलं वेदत्वं स्वीकुर्वन्ति परम्पराविदः। तयोर्मन्त्रब्राह्मणयोः उपनिबद्धा अङ्कुरिताः विषया आरण्यकोपनिषदंतु पुष्पिताः पल्लविताः फलभारनमिताश्च सन्तः विदुषां वादनिदानानि भवन्ति। एवं समग्रस्यास्य पञ्चभूतात्मकजगतः निदानरूपेण परमाणव इति नैयायिकाः वैशेषिकाश्चारम्भवादिनोऽभिप्रयन्ति। परमाणवो भवन्ति कस्यापि स्थूलविषयस्य द्रव्यस्य वा सूक्ष्मतमांशः। किन्त्वेषां परमाणूनां अभिहितार्थविषये स्वार्थप्रतिपादने प्रयोगो वेदगतेषु मन्त्रभागेषु ब्राह्मणग्रन्थेषु वोपलभ्यत इति चेत् उच्यते परमाणुपदार्थस्य कस्यापि पदार्थस्य सुक्ष्मतमांशाभिधायकस्य प्रयोगो वेदेष्वसकृदुपलभ्यन्ते नाम। परन्तु प्रायशः ऋग्वेदस्य सर्वत्रैव पतत्रशब्दस्यार्थरूपेण किञ्चिदपि पतनशीलं वस्तु किञ्चिदपि पक्षिजातं उत वा पक्षोपेतमित्यदीनि पदकदम्बान्युपलभ्यन्ते नाम। सूक्ष्मतमांशस्य प्रकाशोऽपि सुसूक्ष्मतया भाव्यमिति कृत्वा दाशतय्यां दशममण्डले परमाणुपर्य्यायान्तरेण केनचित् पतत्रशब्देन परमाणूनां परमाणुत्वं परमन्वीयते तत्रभवता क्रान्तप्रज्ञैः ऋषिभिरार्षदर्शिभिः।[१]

पतत्रशब्दोऽयमृग्वेदे चतुर्दशधोपलभ्यते। चतुर्दशसु तेषु पतत्रशब्देषु अर्थचतुष्टयमेव तेषां वाचकत्वेनास्माकं प्रतीतिपदवीमध्यारोहति। तेष्वार्थचतुष्टयेषु अणुपतनशीलपक्षिजातपक्षोपेता अन्तर्भवन्ति। ऋग्वेदे प्रथममण्डले दृश्यते पतत्रशब्दस्योल्लेखस्तत्र त्रिषष्ठ्यधिकैकशतसूक्तान्तर्गतस्य षष्ठे मन्त्रे पतत्रि-पदस्योल्लेखः--शिरो अपश्यं पथिभिः सुगेभिररेणुभिर्जेहमानं पतत्रि॥ तत्र पतत्रिशब्देन पतनवदित्यर्थः प्राप्यते।[२] ऊनपञ्चाशत्तमसूक्तस्य तृतीये मन्त्रे पतत्रिशब्दस्योल्लेखो दृश्यते--वयश्चित्ते पत्रत्रिणो द्विपच्चतुष्पदर्जुनि। पतत्यनेनेति पतत्रम्। पतत्रवन्तः पक्षोपेताः वासीदत्रा पतत्रिणः समार्थकशब्दाः।[३] अष्टपञ्चाशत्सूक्तान्तर्गते पञ्चमे मन्त्रे पतत्रिपदस्य प्रयोगः लक्ष्यते--अभिव्रजन्नक्षितं पाजसा रजः स्थातुश्चरथं भयते पतत्रिणः। अत्रापि पतत्रिणः पदस्यार्थरूपेण पतनवदित्यर्थः प्राप्यते।[४]

चतुर्नवतितमसूक्तस्य एकादशमन्त्रे पतत्रिशब्दः महर्षिणाम्नातम्: 'अध स्वतादुत बिभ्युः पतत्रिणो द्रप्सा यत्ते यवसादो व्यस्थिरन्। अत्र पतत्रिणः पक्षिणोः' इति।[५] पञ्चपञ्चाशदधिकेकशत्सूक्तान्तर्गतस्य पञ्चमे मन्त्रे पतत्रिशब्दस्योल्लेखः--तृतीयमस्य नकिरा दधर्षति वयश्चन पतयन्तः पतत्रिणः॥ अत्रास्यार्थः पतनशीला।[६]

अष्टपञ्चाशदधिकैकशतसूक्तस्य चतुर्थमन्त्राम्नातपतत्रिणीपदस्यार्थरूपेणापि पतनशीले पुनरावर्तनशीले वा इत्यर्थः समुपलभ्यते। तत्रोक्तमार्षवाक्यमिदम्--उपस्तुतिरौचथ्यमुरुष्येन्मा मामिमे पतत्रिणी वि दुग्धाम्।[७] तृतीयमण्डले चतुर्पञ्चाशत्सूक्तस्य अष्टमे मन्त्रे पतत्रिशब्दस्य प्रयोगः दृश्यते--एजद्ध्रुवं पत्यते विश्वमेकं चरत्पतत्रि विषुणं वि जातम्। अत्र पतत्रिशब्देन पक्षिजातं इत्यर्थः लभ्यते।[८] चतुर्थमण्डलान्तर्गतस्य सप्तविंशतिसूक्तस्य चतुर्थमन्त्रे ऋषिणा पतत्रिशब्दस्य प्रयोगः कृतः--अन्तः पतत्पतत्र्यस्य पर्णमध्य यामानि प्रसितस्य तद्वेः।। अत्र पतत्रिशब्दस्यार्थरूपेण पतनशीलं इत्यर्थःप्राप्तः।[९] षष्ठमण्डलान्तर्गतस्य द्विषष्टितमसूक्तस्य षष्ठमन्त्रे पतत्रिभिः इति पदमाम्नातम्--अरेणुभिर्योजनेभिर्भुजन्ता पतत्रिभिरर्णसो तिरुपस्थात्।। पतनवदित्यर्थः पतत्रशब्दस्यार्थरूपेणात्र विविच्यते सायणाचार्यैः।[१०] सप्तमे मण्डले नसप्ततिसूक्तान्तर्गतस्य सप्तममन्त्रेऽपि पतत्रिशब्दस्योल्लेखः--पतत्रिभिरश्रमैरव्यथिभिर्दसनाभिरश्विना पारयन्ता--अत्रापि पतनवदित्यर्थः ज्ञायते।[११] दशममण्डलो वारत्रयं पतत्रिशब्दस्य प्रयोगः प्राप्यते तत्र अष्टाशीतिसूक्ते, सप्तनवतिसूक्ते, त्रिचत्वारिंशदधिकैकशतसूक्ते च। आद्यस्य चतुर्थमन्त्रे मध्यस्य नवमे मन्त्रे अन्त्यस्य पञ्चममन्त्रे च-स पतत्रीत्वरं स्थाजगद्यच्छ्वात्रमग्निकृणो-ज्ञातवेदाः,[१२] सीराः पतत्रिणीः स्थन यदामयति निष्कृथ,[१३] यातमच्छा पतत्रिभिर्नासत्या सातये कृतम्,[१४] तत्राद्यस्य पतनशीलं, मध्यस्य पतनवत्, अन्त्यस्य पक्षोपेता चेति पतत्रिशब्दस्यार्थ-त्वेनाधिगम्यन्ते।[१५]

शुक्लयजुर्वेदेऽपि एवम् अण्वर्थाभिधायी पतत्रशब्दउपलभ्यते।[१६] सेयमृगत्रापि दृश्यते यत्र खलु जनिकर्त्ता देवः एको द्यावाभूमीर्जनयन् तत्रैव विलसति तत् सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशदिति न्यायात्। तत्र भाष्यकारा महीधरभट्टा इत्थं व्याचिख्याषवो वर्त्तन्ते-सर्वतश्चक्षुः सर्वतोमुखः सर्वतोबाहुः सर्वगश्च विश्वकर्मा देवः द्यावापृथिव्यौ उत्पादयन् धर्माधर्माभ्यां भूतैश्च जीवान् सङ्गमयति। तत्र धर्माधर्मरूपैर्निमित्तैः पञ्चभूतोपादानैः पतत्रिणः सङ्गच्छन्ते।[१७]

काण्वसंहितायामष्टादशाध्यायान्तर्गतस्य द्वितीयानुवाक्यस्य चतुर्थमन्त्रे आम्नातस्य[१८]पतत्रशब्दस्यार्थनिर्णयकाले सायणाचार्येणापि तस्याणोः पञ्चभूतस्योपादानकारणत्वं सूचितम्।[१९] काण्वसंहितायामणुशब्दस्य प्रयोगोऽपि लक्ष्यते। अणुपदेनात्र क्षुद्र इत्यर्थबोधो भवति मतमिदं सायणभाष्ये आनन्दबोधीयभाष्ये चाङ्गीकृतम्।[२०] कृष्णयजुर्वेदस्य मैत्रायणीयसंहितायां, तैत्तिरय संहितायाम्, कपिष्टलसंहितायां च पतत्रशब्दस्य व्यवहारो दृश्यते। काठकसंहितायामपि दृश्यते पतत्रशब्दस्योल्लेखः।[२१] शौनकीयायर्ववेदेष्वपि पतत्रपदमाम्नातम्[२२], तत्र एकादशकाण्डस्य नवमाणुवाकस्य दशमसूक्ते अणूनि-पदस्य यः प्रयोगः प्राप्यते तस्यार्थस्तु सूक्ष्मरूपाणीति। आरण्यकेष्वपि कृष्णयजुर्वेदीय-तैत्तिरीयारण्यके क्रान्तप्रज्ञैः ऋषिभिः पतत्रै-रिति पदस्य प्रयोगः क्रियते।[२३] परमेश्वरो ब्रह्माण्डरूपं देहं धृत्वा सर्वप्राणिनः सृष्टवान्। स परमेश्वरः सर्वज्ञः, विश्वतः सर्वतः चक्षूंषि विद्यमानत्वात् सः विश्वतश्चक्षुः, विश्वतः सर्वतस्तस्य मुखानीति तस्मात् विश्वतोमुखः। परमेश्वरस्य विश्वतः सर्वतः बाहवः तस्मात् स विश्वतोबाहुः। विश्वतः पादा इति विश्वतस्पात्। स एकोऽद्वितीयः सन् जगदुत्पादयन्नास्त इति भावः।[२४] उपनिषद्यपि बहुत्र अणु-शब्दस्य व्यवहारो दृश्यते। वेदान्तदर्शने द्वितीयाध्यायस्य चतुर्थपादान्तर्गतं

सप्तमं सूत्रमपि अण्वर्थं वाचयति--अणवश्च इति सूत्रे[२५]। अत्राणुशब्दः सूक्ष्मार्थमभिधीयते।[२६] बृहदारण्यकोपनिषदि अणुशब्दस्य व्यवहारः परिलक्ष्यते-

तत्रेमे श्लोका आम्नाता दृश्यन्ते--

> अणुः पन्था विततः पुराणो मां स्पृष्टोऽणुवित्तो मयैव।
> तेन धीरा अपियन्ति ब्रह्मविदः स्वर्गं लोकमित ऊर्ध्वं विमुक्ताः॥
>
> (४/४/८)॥

तत्र स्थितस्याणुशब्दस्यापि सूक्ष्मार्थबोधो भवति।[२७] कठोपनिषदि प्रथमाध्याये अयमणुशब्दः असकृदुपलभ्यते नाम। तत्र प्रथमवल्ल्याम् आत्मतत्त्वस्य दुर्बोध्यत्वविषये यमराजस्य इयमुक्तिः--देवैरत्रापि विचिकित्सितं पुरा न हि सुविज्ञेयमणुरेष धर्मः।[२८] अत्राणुशब्दः सूक्ष्मार्थाभिधायी।[२९] द्वितीयवल्ल्याम् त्रयोदशमन्त्रे विंशतितममन्त्रे चाणुशब्दस्योपस्थितिः परिलक्ष्यते। शाङ्करभाष्यानुसारं उभावेवाण्वर्थवाचिनौ।[३०] मुण्डकोपनिषदि अपि अणुशब्दस्य व्यवहारः परिलक्ष्यते। द्वितीयमुण्डके द्वितीयकाण्डान्तर्गतस्य द्वितीये मन्त्रे उपोद्वलिताणुशब्दस्यार्थस्तु सूक्ष्मः एव, तत्र परमात्मनः स्वरूपवर्णनावसरे अणुभ्योऽणु इति पदमुपन्यस्तम्।[३१] तृतीयमुण्डकान्तर्गतस्य प्रथमकाण्डस्य नवमे मन्त्रे एषोऽणुरात्मा इति गीयते, तत्र पञ्चप्राणात्मको विशुद्धात्मा सुक्ष्मस्वभावः, अधिकारिपुरुषैः वैदितव्य इत्याशा ऋषीणाम्। तत्रोक्ताणुशब्दः सूक्ष्मार्थवाचकः, मतमिदं शाङ्करभाष्ये स्पष्टीकृतम्।[३२] श्वेताश्वतरोपनिषदि तृतीयाध्यायस्य तृतीये मन्त्रे दृश्यते पतत्रशब्दस्योल्लेखः।[३३] मैत्रायण्युपनिषदि, कैवल्योपनिषदि, बृहज्जाबलोपनिषदि, नारदपरिव्राजकोपनिषदि, पारमात्मिकोपनिषदि चाणुशब्दस्य बहुत्र प्रयोगउलभ्यते।[३४]

वेदाङ्गेष्वपि बहुत्र अणुपदस्य तद्वाचकशब्दस्य च प्रयोगाः दृश्यन्ते, किन्तु प्रायः सर्वत्रैव तेषामर्थसाम्यं नोपलभ्यते। शुक्लयजुर्वेदप्रातिशाख्ये व्यञ्जनान्यर्धमात्रकाणि भवन्ति, तदर्धपरिमिता अणवोऽपि च तदर्धार्धपरिमिताश्च परमाणवः इति न्यगादि।[३५] तत्र सूत्राणामर्थनिरूपणावसरे उवटेन कथितम् अर्धमात्रार्धम् अणुसंज्ञमिति पुनः अर्धाणुमात्रा परमाणुसंज्ञा भवतीति नियमः।

श्रुतिसमयविलसितानां नैकविधानामार्षसम्प्रदायानां ज्ञानवुभुत्सानुप्राणिताः उत्तरपुरुषाश्चान्तेवासिनोऽप्यद्यत्वेऽपि विद्वत्परिषदि राज्यन्तो शास्त्राणि च जञ्चपन्त आत्मज्ञानमपि विवर्धयन्तो दृश्यन्ते। तेषामेव ज्ञानजिज्ञासाफलं नाम वेदानुवर्तिनो दर्शनसम्प्रदायाः। वेदानुगतानीमानि दर्शनप्रस्थानानि पञ्चभूतात्मकस्याखिलसंसारस्य उद्भवविकाशयोरितिवृत्तमावर्त्तनञ्च पर्यालोचयन्ति, विद्वद्धौरेयानाह्लादयन्ति, जीवितरसेन चावेजयन्ति च। इमे दर्शनसम्प्रदायाः आस्तिकनास्तिकभेदेन द्वैधीभूय पुनस्तेषां सिद्धान्तानुसारं त्रेधा विभज्यन्ते--आरम्भवादः, परिणामावादः विवर्तवादश्च। आरम्भवादे परमाणुतः द्व्यणुकादिक्रमेण जगदुत्पत्तिः स्वीकृता। सिद्धान्तोऽयं न्यायवैशेषिकैरङ्गीकृतः। परिणामवादे जगदिदं ब्रह्मणः परिणामस्वरूपमिति सांख्ययोगाचार्यैरुरीकृतम्। विवर्तवादे च जगदिदं ब्रह्मणो विवर्तमात्रमेव। वैयासिकसम्प्रदायाः मतमिदमभ्युपेत्य

तेषां स्वसमयं प्रतिष्ठापयामासुः। प्रस्थानत्रयेणानेन सममपरे त्रयः प्रधाननास्तिकदर्शनसम्प्रदायाः बोद्ध-जैन-चार्वाकाः अपि पूर्वपक्षिरूपेण भारतीयचिन्तापरम्परायां यथेष्टं गुरुत्वपूर्णस्थानमधिचक्रिरे। अपरतः अस्याः समग्रजडात्मकपृथिव्या उत्पत्तिविकाशयोः व्याख्यामहिकीं ये खलु पदार्थततइवदः इदानीं स्वीकुर्वन्ति ते हि सुप्राचीनार्षपरम्परायाः धारकाः वाहकाश्च। यतो हि पृथिव्याः क्षोदिष्ठांशरूपेणाणुमेव प्रथमं स्वीचक्रे महर्षिः कणादः ततस्तस्य प्रथमपदार्थविदित्याख्या विंपश्चिल्लसितास्वाद्यते। अतएव प्रथमपदार्थविदोत्तरपदार्थतत्वज्ञेषु च तौलमेकाध्ययनमत्र सूचीकटाहन्यायेनोपस्थापितमिति शम्॥

परिशीलिताः ग्रन्थाः

अथर्ववेदः (शौनकीयः), विश्वबन्धुः, विश्वेश्वरानन्द-वैदिक-शोध-संस्थानम्, १९६१।

ईशादिदशोपनिषदः, दिल्लि वाराणसी पाटना बंगलौर प्रद्रासः मोतिलील बनारसीदास, १९९२।

उपनिषत्संग्रहः, पण्डितजगदीशशास्त्री, दिल्लि वाराणसी पटना बंगलौर मद्रासः मोतिलाल वनारसीदास, १९८४।

ऋग्वेदसंहिता, दामोदर सातवलेकर, पारडीः स्वाध्याय मण्डल, nd.

काठकगृह्यसूत्रम्, विलेम कालण्डः, लाहौरः अध्यक्ष अनुसन्धान-विभाग दयानन्द महाविद्यालय, १९८१।

काण्व-संहिता, बे रामचन्द्र शर्मा, Puna-37: Vaidika Samsodhana Mandala, 1992.

कृष्णयजुर्वेदीया कपिष्टलकठसंहिता, Raghu Vira, Delhi-6 : Meharchand Lachhmandas. Prop. The Sanskrit Book Depot. 1968.

कृष्णयजुर्वेदीया तैत्तिरीय-संहिता, श्रीपाद दामोदर सातवलेकर, पारडी नगरम्ः स्वाध्याय मण्डल, १९८३।

कष्णयजुवेदीयं तैत्तिरीयारण्यकम्, वाबाशास्त्री फडके, पुणाः आनन्दाश्रममुद्रणालये, १९८१।

तैत्तिरीयप्रातिशाख्यम्, R. Shama Sastri & K. Rangacarya, दिल्लि वाराणसी पाटना मद्रासः मोतिलाल बनारसीदास, १९८५।

तैत्तिरीयव्राह्मणम् (द्वितीयाष्टकम्), द्वितीय-खण्डः, शामशास्त्री, दिल्लि वाराणसी पाटना मद्रासः मोतिलाल बनारसीदास, १९८५।

पारस्करगृह्यसूत्रम्, Mahadeva Gangadhar Bakre, New Delhi-110 005: Munshiram Monoharlal Publishers, p.v.t. LTD, 1982.

यजुर्वेदीयकाठकसंहिता, श्रीपाद दामोदर सातवलेकर, पारडी नगरम्ः स्वाध्याय मण्डल, १९८३।

यजुर्वेदीयमैत्रायणीसंहिता, वलसाड, गुजरातः स्वाध्याय मण्डल पारडी, nd.

शिक्षासूत्राणि, युधिष्ठिर मीमांसक, वलाहगडढ (सोनीपत-हरयाणा): रामलाल कपूर ट्रस्ट, १९८३।

शुक्लयजुर्वेदसंहिता (वाजसनेयि माध्यन्दिन), पण्डित जगदीशलालशास्त्री, देहलि-११० ००७: मोतिलाल वनारसीदास, १९८७।

श्री वाजसनेयि-माध्यन्दिन-शतपथ-व्राह्मणम्, देहलि-११० ००७: ज्ञानपब्लिशिंगहाउस. १९८७।

Rgveda-Samhita (Vol.4). N.S. Sontakke & C.G. Kashikar, Pune-37: Vidika Samsodhaua Mndala, 1983.

तत्थसूत्राणि

१। विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोबाहुरुत विश्वतस्पात्।
सं बाहूभ्यां धमति संपतत्रैर्द्यावाभूमी जनयन्देव एकः। - ऋग्वेदे- १०.८१.०३

२। तथाविधैस्तैः जेहमानम् उपर्युपरि व्याप्नुवत् पतत्रि पतनवच्छिरोऽपश्यं भावयामि।-ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-१.१६३.६

३। ...द्विपात् मनुष्यादिकं चतुष्पत् गवादिकं तथा पतत्रिणः पतत्रवन्तः पक्षोपेताः वयश्चित् पक्षिणश्च दिवः अन्तेभ्य....। - ऋग्वेदे, सायणभाष्ये- १.४९.३

४। यस्मादेवं तस्मात् पतत्रिणः पतनवतोऽग्नेः सकाशात् स्थातुः स्थावरं चरथं च जङ्गमं च भयते बिभेति॥ - ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-१.५८.५।

५। पतत्रिणः पक्षिणोऽपि बिभ्युः बिभ्यति भयं प्राप्नुवन्ति। - ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-१.९४.११

६। पतयन्तः सर्वत्र गमनसमर्थाः तथा पतत्रिणः पतनशीला गरुढादयो वायवो वा नकिरा दधर्षति नैव शक्नुवन्ति॥- ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-१.१५५.५

७। इमे प्रसिद्धपतत्रिणी पतनशीले पुनरावर्तनशीले अहोरात्रे मां मा वि दुग्धां विशेषेण दोहगतसारं...। - ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-१.१५८.४

८। तथा चरत् चञ्चलं पशुजातं पतत्रि पक्षिजातं च विष्णुणं विष्वक्ननारूपमनयोर्मध्ये वि तिष्ठते।-ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-३.५४.८

९। अध तदानीं यामानि युद्धे प्रसितस्य कृशानोरस्त्रैर्बद्धस्य वेः गन्तुः अस्य श्येनस्य अन्तः मध्ये स्थितं पतत्रि पतनशीलं तत् पर्णं पतत् अपतत्॥-ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-४.२७.४

१०। ...अरेणुभिः रेणुरहितैः आन्तरिक्षैः रजोभिः मार्गैः योजनेभिः रथयुक्तैः पतत्रिभिः पतनवद्भिः विभिः अश्वैः अर्णसः जलस्य उपस्थात्...।-ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-६.६२.६

११। अस्रिधानैः अक्षीयमाणैः आश्रमैः अव्यथिभिः च पतत्रिभिः पतनवद्भिर्गमनवद्भी रथे नियुक्तैरश्वैः दंसनाभिः शारीरैः कर्मभिश्च शारीरैः कर्मभिश्च....। - ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-७.६९.७

१२। ऋग्वेदे - १०.८८.४

१३। ऋग्वेदे - १०.९७.९

१४। ऋग्वेदे - १०.१४३.५

१५। ...सः वैश्वानरः अग्निः पतत्रिं पतनशीलं पक्षिजातम् इत्वरं गमनशीलं सरीसृपादिकं स्थाः स्थावरं वृक्षादिरूपं च जगत्।- ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-१०.८८.४

किं च यूयं सीराः सरणशीलाः पतत्रिणी पतनवत्यश्च स्थन भवत।-ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-१०.९७.९

अच्छ अभि पतत्रिभिः पक्षोपेतैर्नौ विशेषैः सह आ यातम् आगतवन्तौ स्थः।-ऋग्वेदे, सायणभाष्ये-१०.१४३.५

१६। विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोबाहुरुत विश्वतस्पात्।
सं बाहुभ्यां धमति सं पतत्रै-र्द्यावाभूमी जनयन्देव एकः॥ -- शुक्लयजुर्वेदे-१३.१९

१७। एकोऽसहायो देवः विश्वकर्मा द्यावाभूमी जनयन्सन् बाहुभ्यां बाहुस्थानीयाभ्यां धर्माधर्माभ्यां संधमति। धमतिर्गत्यर्थः। संगच्छते संयोगं प्राप्नोति पतत्रैः पतनशीलैः अनित्यैः पञ्चभूतैश्च संगच्छते धर्माधर्मरूपैर्निमित्तैः पञ्चभूतरूपैरूपादानैश्च। साधनान्तरं विनैव सर्वं सृजतीत्यर्थः।- शुक्लयजुर्वेदे, महीधरभाष्ये-१७.१९

१८। विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोबाहुरुत विश्वतस्पात्।
सं बाहुभ्यां धमति सं पतत्रैर्द्यावाभूमी जनयन् देव एकः॥--काण्वसंहितायां-१८.२.४

१९। परमेश्वरस्य सर्वप्राण्यात्मकत्वाद्यस्य यस्य प्राणिनो ये चक्षुषी ते तदुपाधिकस्य परमेश्वरस्यैवेति सर्वत्रास्य चक्षुंषि संपद्यन्ते। एवं मुखहस्तपादेष्वपि योजनीयम्। सः तादृशः एकः देवः द्यावाभूमी जनयन् बाहुभ्याम् बाहुस्थानीयभायां धर्माऽधर्माभ्यां निमित्तकारणाभ्यां संधमति। धमतिर्गत्यर्थः। जगत्सर्वं सम्यग्गतं प्राप्तं स्वाधीनं करोति। तथा पतत्रैः पतनशीलैरनित्यैः पञ्चभूतैरुपादानकारणैः जगत् संधमति स्वाधीनं करोति।- काण्वसंहितायां-१८.२.४

२०। अणवःक्षुद्रधान्यानि।--काण्वसंहितायां, सायणभाष्ये, आनन्दवोधे-१९.४.४

२१। विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोबाहुरुत विश्वतस्पात्।
सं बाहुभ्यां धमति सं पतत्रैर्द्यावाभूमी जनयन्देव एकः। - मै. सं-२.१०.२.१८, ते. सं-४.६.२.४, कपि. सं-२८.२, का. सं-१८.२.१३

२२। विश्वचर्षणिरुत विश्वतोमुखा यो विश्वतस्पाणिरुत विश्वतस्पृथः।
सं बाहुभ्यां भरति सं पतत्रैर्द्यावापृथिवी जनयन्देव एकः। - शौनकीयाथर्ववेदे-१३.२.२६

२३। एष हि देवः प्रदिशोऽनु सर्वाः पूर्वो हि जातः स उ गर्भे अन्तः।
स विजायमानः स जनिष्यमाणः प्रत्यङ्मुखास्तिष्ठति विश्वतोमुखः॥
विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोहस्त उत विश्वतस्मात्।
सं बाहुभ्यां नमति सं पतत्रैर्धावापृथिवी जनन्देव एकः, इति॥ -तैत्तिरीयारण्यके-१०.१.३

२४. ...तथा पूर्वो जातो हिरण्यगर्भस्वरूपत्वेनायमेव प्रथममुत्पन्नः। हि-शब्देन हिरण्यगर्भः समावर्तत इति मन्त्रप्रसिद्धिः सूच्यते।...विश्वतः सर्वतो मुखानि रूपाद्युपलब्धिद्वाराणि चक्षुरादीनि यस्यासौ विश्वतोमुखः। तादृशोऽयं जगदधिष्ठानत्वेन तिष्ठति। स च ब्रह्माण्डरूपं देहं धृत्वा सर्वप्राणिदेहस्वरूपत्वात्तदीयैः सर्वैश्चक्षुरादिभिर्युक्त इति विश्वतश्चक्षुरित्यादिपदैरभिधीयते। तत्रल्लोकनिवासिनां प्राणिनां चक्षूंषि तत्र तत्र स्थितान्येवैतदीयानि भवन्ति। अतोऽस्य सर्वत्र चक्षुष्मत्त्वम्। एवं विश्वतोमुखत्वादिकमपि द्रष्टव्यम्। स च परमेश्वरो बाहुभ्यां संनमति बाहुसहशाभ्यां धर्माधर्माभ्यां निमित्तकारणाभ्यां सर्व जगदुत्पादयति एंवमयं देवो द्यावापृथिव्यादिकं कृत्स्नं जगदुत्पादयन्नेक एवावतिष्ठते।--तैत्तिरीयारण्यके, सायणभाष्ये--१०.१.३

२५। ब्रह्मसूत्रे-२.४.७

२६। अणवश्च एते प्रकृताः प्राणाः प्रतिपत्तव्याः। अणुत्वं च एषां सौक्ष्म्यपरिच्छेदौ न परमाणुतुल्यत्वं, कृत्स्नदेहव्यापिकार्य्यानुपपति सङ्गात्।--वेदान्तदर्शने, सायणभाष्ये-२.४.७

२७. आत्मकामस्य ब्रह्मविदो मोक्ष इत्येतस्मिन्नर्थे मन्त्रब्राह्मणोक्ते विस्तरप्रतिपादका एते श्लोका भवन्ति। अणुः

सूक्ष्मः पन्था दुर्विज्ञेयत्वाद्विततो विस्तीर्णो विस्पष्टतरणहेतुत्वाद्वा वितरः इति पाठान्तरात्मोक्षसाधनो ज्ञानमार्गः पुराणाः चिरन्तनो नित्यश्रुतिप्रकाशितत्वान्न तार्किकवुद्धिप्रभवकुदृष्टिमार्गवदर्वाक्कालिको, मां स्पृष्टो मया लब्ध इत्यर्थः। बृहदारण्यकोपनिषदि, शाङ्करभाष्ये ४.४.८

२८। कठोपनिषदि-१.१.२१

२९। देवैरप्यत्र एतस्मिन्वस्तुनि विचिकित्सितं संशयितं पुरा पूर्वम्। न हि सुविज्ञेयं सुष्ठु ज्ञेयं असकृत् श्रुतमपि प्राकृतैर्जनैः यतोऽणुः सूक्ष्म एष आत्माख्यो धर्मः। कठोपनिषदि, शाङ्करभाष्ये--१.१.२१

३०। एतच्छ्रुत्वा सम्परिगृह्य मर्त्यः प्रवृह्य धर्म्यमणुमेतमाप्य-कठोपनिषदि-१.२.१३

अणोरणीयान्महतो महीयाना मास्य जन्तोर्निहितो गुहायाम्।-कठोपनिषदि-१.२.२०

कथं पुनरात्मानं जानातीत्युच्यते-अणोः सूक्ष्मादणीयाञ्श्यामा-कादेरणुतरः। महतो महत्वपरिमाणात्महीयान्महत्तरः पृथिव्यादेः। अणु महद्वा यदस्ति लोके वस्तु तत्तेनैवात्मना नित्येनात्मवत्सम्भवति।--कठोपनिषदि, शाङ्करभाष्ये-१.२.२०

३१। यदवर्चिमद्यदणुभ्योऽणु च यस्मिल्लोका निहिता लोकिनश्च।--मुण्डकोपनिषदि, २.२.२, किञ्च यदर्चिमद्दीप्तिमत्। तद्दीप्त्या आदित्यादि दीप्यत इति दीप्तिमदब्रह्म। किञ्च यदणुभ्यः श्यामाकादिभ्योऽप्युणु च सूक्ष्मम्।--मुण्डकोपनिषदि, शाङ्करभाष्ये-२.२.२

३२। एषांऽणुरात्मा चेतसा वैदितव्यो यस्मिन्प्राणः पञ्चधा संविवेश।

प्राणैश्चित्तं सर्वमोतं प्रजानां यस्मिन्विशुद्धे विभवत्येष आत्मा॥ - मुण्डकोपनिषदि-३.१.९

यमात्मानमेवं पश्यति ; एपोऽणुः सूक्ष्मः आत्मा चेतसा विशुद्धज्ञानेन केवलेन वेदितव्यः। - मुण्डकोपनिपदि, शाङ्करभाष्ये-३.१.९

३३। विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोबाहुरुत विश्वतस्पात्।
सं बाहुभ्यां धमति सं पतत्रैर्द्यावाभूमी जनयन्देव एकः।
श्वेताश्वतरोपनिषदि-३.३

३४। मैत्रायण्युपनिषदि-६.३५; ६.२०; ६.३८, कैवल्योपनिषदि-१.२०, बृहज्जाबलोपनिषदि-३.२९, नारदपरिव्राजकोपनिषदि-६.१३, पारमात्मिकोपनिपदि-६.३

३५। व्यञ्जनमर्धमात्रा, तदर्धमणु, परमाण्वर्धाणुमात्रा-शुक्लयजुर्वेद-प्रातिशाख्ये-१.५९-६१

व्याकरणान्तरेषु प्रत्याहारव्यवस्था

दे इत्युपनामकः पिन्टुः

प्राक्पाणिनीयतन्त्रे प्रत्याहारव्यवस्थाः

अनुशीलनात् प्रतीयते यद् सूत्रात्मकस्य न तावद् भगवान् पाणिनिः अपूर्वकर्ता। तदीयतन्त्रे केषाञ्चित् मूत्राणामक्षरानुकरणं विहितं वर्तते। किञ्च तिप्-शप्-तिङ्-श्लु-कारकोपपदप्रभृतीनां पारिभाषिकशव्दानां प्रयोगः साधितः, या खलु पूर्वाचार्याणां सम्पादिता संज्ञा इति ज्ञायते। 'परः सन्निकर्षः संहिता' इति सूत्रं वाजसनेयप्रातिशाख्येऽपि उपलभ्यते।

व्याकरणस्य सूत्रात्मकपरम्परा ऐन्द्रव्याकरणाद् आरब्धा प्रसृता चेति ऐतिह्यादवगम्यते। न्यासकारो जिनेन्द्रबुद्धिः पाणिनेः पूर्वं प्रत्याहार आसीदिति युत्तं स्वभाषया अलंकृतवान्-"पाणिनेर्यश्चकारेण प्रत्याहाराः सोऽन्येषामाचार्याणां मतेन षकारेण" इति। तृणधान्यानां च द्वयसाम् इति सूत्रस्थम् अष्-प्रत्याहारज्ञानमादाय न्यासकृतां तादृशव्याख्याने तात्पर्यं चन्द्राचार्येणापि स्ववृत्तौ प्रतिपादितम्-एषः प्रत्याहारः पूर्वव्याकरणेष्वपि स्थित एव। अयं तु विशेषः--ऐओष् यदासीत् तद् ऐओच् कृतमिति। पुनश्च अष्-प्रत्याहारापेक्षया तत्रापि फिट्सूत्र इक्-खय्-हय् प्रभृतीनां प्रत्याहाराणाम् उल्लेखः प्राप्यते। अत एव प्राक्पाणिनीयतन्त्रेषु प्रत्याहारव्यवस्था उत्तमासीत्, यत्प्रभावः पाणिनेरुपरि सन्यस्तः। महर्षिना पाणिनिना तु तेषां स्वरूपं किमपि परिवर्तनं साधितमपि च सूत्रेषु व्यवस्थापितमिति।

अपाणिनीयसम्प्रदायेषु प्रत्याहारव्यवस्थाः

पाणिन्युत्तरवर्तिषु अपाणिनीयसम्प्रदायेषु येषु केषुचित् पाणिनीयप्रत्याहारवत् तत्तच्छास्त्रीयप्रत्याहारा दृश्यन्ते जैनेन्द्र-हैम-सारस्वत-शाकटायन-हरिनामामृतादीनां प्रत्याहारव्यवस्थाल्लखयाग्या।

१) जैनेन्द्रव्याकरणम्ः

अत्र व्याकरणे पाणिनीयवत् चतुर्दशप्रत्याहारसूत्राणि यद्यपि नोपलभ्यन्ते तथापि पाणिनीयप्रत्याहारवत् सर्वं सूत्रेषूपलभ्यन्ते। तथाहि-

क) अण्-'रन्तोऽण्' (जै-१-१-४८)।

ख) इक्-'इकस्तौ' (जै-१-१-१७)

ग) अच्-'द्वित्वेऽचि' (जै-१-१-५९)।

घ) यण्-'इस्यणो जिः' (जै-१-१-४५)।

पाणिनीयप्रत्याहारविधायकसूत्रं यथा 'आदिरन्त्यन सहेता' (पा-१-१७१), तथेवात्र 'अन्त्येनेतादिः' (जै-१-१-७३) इति वर्तते।

२) हैमव्याकरणम्ः

अत्र व्याकरणे हेमचन्द्रसूरिणा पाणिनीयप्रत्याहारवद् व्यवहारा नादृतः, मातृकाक्रमस्य तेन विन्यासः विहितः-

पाणिनीयप्रत्याहारः	हैमसंज्ञा
क) अच्	स्वरः (औदन्ताः स्वराः, है-१-१-४)।
ख) अक्	समानः (लृदन्ताः समानाः, है-१-१-१७)।
ग) यण्	अन्तःस्था (यरलवा अन्तःस्थाः, है-१-१-१५)।

३) सारस्वतव्याकरणम्ः

अस्मिन् व्याकरणे पाणिनीयप्रत्याहारवत्प्रत्याहाराणां प्रयागोऽस्ति। स्वरूप तु कश्चन विपरीतः क्रमो लक्ष्यते प्रत्याहारसूत्राणि 'हयवरट्' इत्यारभ्य 'शषसर्' इति यावत् पाणिनीयसूत्रवदिति।

सारस्वतप्रत्याहाराः	संज्ञिवर्णाः	पाणिनीयप्रत्याहाराः
इल	अवर्णरहितस्वरः, अन्तःस्थ	इण्
चप	वर्गप्रथमः	चय्
जब	वर्गतृतीयः	जश्

४) शाकटायनव्याकरणम्ः

पाल्यकीर्तेर्विरचितेऽस्मिन् शाकटायनव्याकरणेऽपि प्रत्याहारव्यवस्था प्रत्याहारसूत्राणि च प्रायः पाणिनिवन्निर्दिष्टानि सन्ति। यंथा- 'अइउण्', 'ऋक्एओङ्', 'ऐओच्', 'हयवरलञ्',--'हल्' इति। पाणिनीयप्रत्याहारसूत्रापेक्षया अत्र काचिद् भिन्नतास्ति। यथा-'ऋक्' इत्यत्र 'लृ' इत्यस्य पाठः न विहितः। 'हयवरट्' 'लण्' इति सूत्रद्वयस्थाने एकमेव सूत्रं 'हयवरलञ्' निर्मितम्। 'अतो दीर्घो यञि' (पा-७-३-१०१), 'सुपि च' (पा-७-१०२) इति सूत्रद्वये तस्य यञ् इत्यस्य प्रयोगे लक्ष्यत। येन पचामि, पचावः, पचामः, पच़ावहे, पचामहे, रामाय, रामाभ्यामिति प्रयोगाः सिध्यन्ति। केवलं वकारस्य, मकारस्य, यकारस्य, भकारस्य च उद्देश्यतानिरूपितविधेयतास्ति। शाकटायने तेषां प्रत्याहारद्वाराः निर्देशं न विधाय साक्षाद्वर्णेमाध्यमेन प्रतिपादितम्। तद्यथा-

पाणिनीये	शाकटायने
अतो दीर्घो यञि (पा-७-३-१०१)	आद् मव्यतः (शा-४-२-३४)
सुपि च' (पा-७-३-१०२)	भ्यत्याः (शा-१-२-१६२)

५) हरिनामामृतव्याकरणम्ः

श्रीजीवगोस्वामिना विरचितेऽस्मिन् व्याकरणे साम्प्रदायिकताभावमादाय सूत्राणामुपन्यासो विहितः। श्रीहरेनामानुसारं व्याकरणप्रक्रियात्र साधिता। अस्मिन् पाणिनीयप्रत्याहाराः तत्र हरिनाम्नाभिहिताः।

पाणिनीये	हरिनामामृत
अक्	दशावतारः
अण्	अनन्तः
अच्	सर्वेश्वरः
हल्	विष्णुजनः

उपसंहारः

प्रत्याहारसूत्राणां विरचनेन तथा तत्सूत्रगतप्रत्याहारनिर्माणेन, अर्धमात्रालाघवेन पुत्रात्सवं: मन्यन्ते वैयाकरणा' इति वैयाकरसिस्वभावर्णसद्धलाघवोपायतया तेषां शास्त्रषु प्रयोगन पाणिनिना या स्वकीया सूक्ष्मेक्षिका प्रदर्शिता, सा हि विद्वत्सदसि प्रशंसिता, तदुत्तरवर्तिवैयाकरणैश्चानुसृता।

सहायकग्रन्थपञ्जी

१। महर्षिपाणिनि, "अष्टाध्यायी" सम्पादक, श्रीगोपालदत्तपाण्डेयः "अष्टाध्यायी (सूत्रपाठः)", वाराणसीः चौखाम्बा-सुरभारती-प्रकाशन्।

२। आचार्यवामनजयादित्य, "काशिकावृत्ति', द्वारिकादासशास्त्री, कालिकाप्रसादशुक्ल, "काशिकावृत्तिः (न्यास-पदमञ्जरीसहिता, प्रथमभाग)", वाराणसीः चौखाम्बा-सुरभारती-प्रकाशन्।

३। मिश्र, आचार्यविश्वनाथ, "परिभाषेन्दुशेखरः", वाराणसी, चौखाम्वा-सुरभारती-प्रकाशन्।

४। वर्धन, प्रमोद, कौण्डिन्यायन-धर्ममीमांसाचार्य, "पाणिनीयशिक्षा", वाराणसीः चौखाम्बाविद्याभवन।

५। नेने, गोपालशास्त्री, 'प्रौडमनारमा", वाराणसी, चौखाम्वा-संस्कृत-संस्थान्।

६। आचार्यपतञ्जलि, "महाभाष्यम् (नवाह्निकम्)", सम्पादक, रुद्रधरझाशर्मा, वाराणसीः चौखाम्वा-संस्कृत-सीरीज्।

७। आचार्यभर्तृहरि, "वाक्यपदीयम् (ब्रह्मकाण्डम्०", वामदेवाचार्य, वाराणसीः चौखाम्वा-कृष्णदास-एकादेमी।

८। भट्टोजिदीक्षित, "वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी", अनु. गिरिधरशर्मा, श्रीपरमेश्वरानन्दशर्माः, दिल्लीः मोतिलाल्-वनारसीदास।

९। आचार्यपतञ्जलि, "महाभाष्यम् (नवाह्निकम्)", सम्पा. दण्डिस्वामी-दामोदर्-आश्रम, कलकाताः दक्षिणेश्वर-रामकृष्ण-आश्रम, आद्यापीठ।

শ্রীমদ্‌ভগবদ্‌গীতায়—“বিশ্বমানব ধর্ম”

অনুপ প্রামাণিক

দ্বাপরযুগের শেষের দিকে কুরুক্ষেত্রসমরাঙ্গণে কুরুপান্ডবগণের মধ্যে যে ভয়ঙ্কর যুদ্ধ ঘটেছিল, এই যুদ্ধের প্রাক্‌কালে স্বজন নিধন চিন্তায় শোকাকুল অর্জুন যখন আমি যুদ্ধ করতে চাই না যুদ্ধার্থ সমবেত আত্মীয়গণকে চোখের সামনে দেখে আমার শরীর কাঁপছে রোমাঞ্চ হচ্ছে গান্ডীবধনু হাত হতে খসে পড়ছে[১] আমি নানারকম দুর্নিমিত্ত দেখছি আমার জ্ঞাতি ভ্রতা ধার্ত্তরাষ্ট্রগণ যদি আমাকে বধ করে তো করুক তাই আমার পক্ষে মঙ্গল কর।[২]

এইরূপ শোক বিহ্বল—তখন ভগবান কৃষ্ণ হ অর্জুন তোমার যখন এইরূপ দয়ার উদ্রেক হয়েছে, তা খুবই ভাল। এই ভাবান্তর দেখে আমি সন্তুষ্ট হচ্ছি। তুমি আর ক্ষত্রিয় নও। এখন ব্রাহ্মণ হয়ে গেছ। শম, দম, ক্ষমা প্রভৃতি ব্রাহ্মণোচিত গুণাবলী তোমাতে পরিস্ফুট হয়েছে। তাই তোমার ব্রাহ্মণের ধর্ম পালন করাই উচিত। যুদ্ধকর্ম ক্ষত্রিয়ের ধর্ম এ এখন আর তোমার ধর্ম নয়। অতএব তুমি যুদ্ধক্ষেত্র পরিত্যাগ করে বনে চলে যাও ভগবানের আরাধনা প্রভৃতি (যজন যাজন অধ্যয়ন অধ্যাপনা দান প্রতিগ্রহ রূপ) ব্রাহ্মণের ষট্‌ কর্মে মনোনিবেশ কর। তুমি এখন ক্ষত্রিয় হতে ব্রাহ্মণে উন্নীত হয়েছ তাই প্রশংসনীয় পুরুষ। এইরূপে অর্জুনকে সম্বর্ধিত করলেন না উপরন্ত তীব্র র্ভৎসনা সুরে বললেন

> “ক্লৈব্যং মাস্ম গমঃ পার্থ নৈতত্ত্বয্যুপপদ্যতে।
> ক্ষুদ্রং হৃদয়দৌর্বল্যং ত্যক্ত্বোত্তিষ্ঠ পরন্তপ।।” গীতা ২/৩

হে পরন্তপ অর্জুন তুমি যুদ্ধের মুখোমুখি দাঁড়িয়ে কি বলছ? ক্লীবতা পরিত্যাগ কর। তোমার ঐ রূপ শোকবিহবলতা হৃদয়ের দুর্বলতা ছাড়া কিছু নয় তুমি তা ত্যাগ কর। তোমার মত বীরের এইরূপ শোক বিহবলতা শোভা পায় না। ক্ষত্রিয়ের ধর্ম তোমার নিজ ধর্ম তা তুমি পরিত্যাগ করে অন্যের ধর্ম (ব্রাহ্মণের ধর্ম) গ্রহণ করতে পার না।[৩]

নিজ ধর্মের পানে তাকাও শোকবিবশ হয়ে কম্পিত হও না। অন্যায়ের বিরুদ্ধে যুদ্ধ করা ক্ষত্রিয়ের পক্ষে ধর্ম্যযুদ্ধ এ হতে শ্রেয়স্কর অন্য কিছু ক্ষত্রিয়ের নাই।[১] স্বধর্ম পরিত্যাগ করলে পর তুমি পাপভাক্‌ হবে। যুদ্ধে জয়লাভ করলে রাজ্য লাভ করবে আর মৃত্যু হলে স্বর্গে যাবে যে কোন একটা হবেই লোকসান বলে কিছু নেই। অতএব হে কৌন্তেয় তুমি যুদ্ধের জন্য দৃঢ় নিশ্চয় হও।[২]

ভগবান এইভাবে অর্জুনকে ক্ষত্রিয়ের ধর্ম যুদ্ধকর্মে প্রেরণা দিয়েছিলেন। ভগবানের বাক্যে চেতনা ঘুরে পেয়ে অর্জুন কুরুক্ষেত্র যুদ্ধে প্রবৃত্ত হয়েছিলেন। অর্জুনকে উপদেশ ছলে তিনি বিশ্বমানবের চিত্তে অঙ্কিত করে দিলেন যে বর্ণের জন্য (জাতির জন্য) যেই কর্মগুলি শাস্ত্রে উপদিষ্ট হয়েছে সেই কর্মগুলি সেই সেই বর্ণের ধর্ম তা যথাযথ পালন করাই সেই জাতির ধর্মাচারণ করা। ধর্ম কেবল মন্দির মসজিদ্‌ গীর্জায় আবদ্ধ নয়। প্রতি

মানব হৃদয় ধর্মের সাম্রাজ্য ইহা আচরণের বিষয়। কেবল অনুভবের বিষয় নহে। আচরণের দ্বারা একে প্রতিষ্ঠিত করা চাই। তবেই ব্যক্তি জীবন, সমাজ জীবন কল্যাণময় হবে। ইহাই গীতার ভগবদুদ্দিষ্ট বিশ্বমানব ধর্ম।

কথিত আছে—"ধর্মো রক্ষতি রক্ষিতঃ" ধর্মকে পালন করতে হবে ইহাই ধর্মের রক্ষা। পালনকারীকে ধর্ম রক্ষা করে। পালন ছাড়া ধর্ম কথায় মাত্র পর্যবসিত হয়। সেইরূপ ধর্মের দ্বারা কোন উপকার হয় না। শাস্ত্রে "বেদপ্রণিহিতং কর্ম ধর্মস্তন্মঙ্গলং পরম" ইহাই উক্ত আছে।

মানবজাতির জন্য বেদে উপবিষ্ট কর্মই ধর্ম। তার অনুষ্ঠানের দ্বারা ব্যক্তি জীবনে এবং সমাজ জীবনে সুস্থিতি সংহতি সমৃদ্ধি সাবিত হয়। বেদোক্ত বিশ্বমানব ধর্মই ভগবান গীতাগ্রন্থে সহজবোধ্য সুখবোধ্য করে সকলের জন্য প্রচার করেছেন। ধর্মকর্ম কেবল ইহ জীবনেই ফলপ্রদ হয় তা নয় পরলোকেও মোক্ষের সহায়ক হয়।

এই কথাই "কর্মণৈব হি সংসিদ্ধিমাস্থিতা জনকাদয়ঃ" কথায় বলা হয়ছে। পুরাকালে জনক অশ্বপতি প্রভৃতি রাজর্ষিগণ শাস্ত্র-বিহিত নিজ নিজ কর্মের অনুষ্ঠানের দ্বারা চিত্তশুদ্ধি লাভ করে মোক্ষ জনক মহাজ্ঞান লাভ করেছিলেন।

কিন্তু কর্মই জীবকে এই সংসারে বদ্ধ করে রাখে "কর্মণা বধ্যতে জন্তুর্বিদ্যয়া চ বিমুচ্যতে" বিদ্যার দ্বারা (জ্ঞানের দ্বারা) জীব মুক্তি প্রাপ্ত হয়। এমতাবস্থায় কর্মের দ্বারা মোক্ষ লাভ হয় তা কেমন করে? এতদুত্তরে ভগবান—নিষ্কাম কর্মযোগের উপদেশ করেছেন। মোক্ষলাভের প্রতি সাক্ষাৎ কারণ যে তত্ত্ব জ্ঞান তা চিত্তের শুদ্ধি ব্যতীত লব্ধ হয় না। চিত্ত শুদ্ধির প্রধান উপায় নিষ্কাম কর্মানুষ্ঠান। কর্মফলের কামনা পরিত্যাগ পূর্বক যিনি ভগবানের প্রীতির নিমিত্ত আমার এই কর্মাচরণ, ইহা ভগবানের উপাসনা।

এই বুদ্ধিতে কর্মের অনুষ্ঠান করেন তাঁর কৃতকর্ম সংসারে বন্ধন সৃষ্টি করে না। চিত্তের বিশুদ্ধি সম্পাদন পূর্বক মোক্ষের সহায়ক হয়। এই কথাই "স্ব কর্মণা তমভ্যর্চ্য সিদ্ধিং বিন্দতি মানবঃ" গীঃ ১৮/৪৬ বলা হয়েছে। নিজ কর্মের আচরণ রূপ ভগবানের অর্চনার দ্বারা মানব সিদ্ধি = (মোক্ষ) লাভ করে। নিষ্কাম কর্মাচরণ ব্যতীত নৈষ্কর্ম্য সিদ্ধি = ব্রহ্ম স্বরূপে অবস্থান, সম্ভব হয় না। জ্ঞানের উৎপত্তি ছাড়া (জ্ঞান শূন্য হয়ে) সর্ব কর্মের পরিত্যাগ রূপ সন্ন্যাসের দ্বারা মোক্ষ লাভ হয় না।

> ন কর্মণামনারম্ভান্ নৈষ্কর্ম্যং পুরোযোঽশ্নুতে।
> ন চ সন্ন্যসনাদেব সিদ্ধিং সমধিগচ্ছতি।। গীঃ ৩/৪ শ্লোক।

উক্ত শ্লোকের শ্রীধর স্বামি কৃত টীকায় বলা হয়েছে—চিত্তশুদ্ধি সহকারে জ্ঞানোৎপত্তির পূর্ব পর্যন্ত বর্ণাশ্রমোচিত কর্ম গুলির অনুষ্ঠান করণীয়। অন্যথা চিত্তশুদ্ধির অভাবে জ্ঞানোৎপত্তি হবে না, চিত্তশুদ্ধি ছাড়া জ্ঞানশূন্য সন্ন্যাস হতে মোক্ষলাভ রূপ সিদ্ধিলাভ হয় না।[১] কৃতকর্ম কিভাবে চিত্তশুদ্ধি সম্পাদন পূর্বক মোক্ষ জনক হয় তা "ন কর্মণামনারম্ভাৎ" শ্লোক অনুধাবনা করলে পর বোঝা যায়। বিষ্ণু পুরাণে কথিত আছে সেই ভাবেই কর্ম করা উচিত যেভাবে কর্ম করলে পর কর্ম সংসার বন্ধনের কারণ হয় না এবং তাহাই বিদ্যা (জ্ঞান) যে বিদ্যা মোক্ষফলকে প্রসব। করে।[২] যিনি কর্মফলে আসক্ত হয় কর্ম করেন তাঁর দ্বারা কৃতকর্মই তাঁর সংসার বন্ধন সৃষ্টি করে। কিন্তু নিষ্কাম ভাবে কর্মানুষ্ঠানকারীর কর্ম সংসার বন্ধনের কারণ হয় না উপরন্তু চিত্তশুদ্ধি সম্পাদন দ্বারা মোক্ষের প্রযোজক হয়।

অতএব চিত্তশুদ্ধি সহকারে জ্ঞানের উৎপত্তি পর্যন্ত কর্ম করতেই হবে কর্ম ত্যাগ করা চলবে না। কর্ম না

করলে পর নৈষ্কর্ম্য সিদ্ধি ব্রহ্ম স্বরূপে অবস্থান স্বরূপ জ্ঞান নিষ্ঠা লাভই হবে না ইহাই গীতার সাবধান বাণী। (উক্ত প্রকার জ্ঞান নিষ্ঠা মোক্ষে অবশ্য প্রয়োজনীয়।) মহাভারতে উক্ত আছে—

ধারণাদ্ধর্মমিত্যাহুঃ ধর্মো ধারয়তে প্রজাঃ।
যৎ স্যাৎ ধারণ সংযুক্তং সধর্ম ইতি নিশ্চয়ঃ।। কর্ণ পর্ব-৫৫

যাহা ধারণ = (রক্ষা) করে তাহাই ধর্ম। ধর্মই প্রাণিকুলকে ধারণ করে রাখে। ভগবান কৃষ্ণ কর্তৃক ঐ রূপ ধর্মের লক্ষণ কথিত হয়েছে।। মানবকুলের জন্য শাস্ত্র বিহিত সৎকর্মই মানবকুলকে ধারণ ও পোষণ করে চলছে। সৎকর্মই ঐহিক সুখশান্তি সংহতি ও পারত্রিক পরম শ্রেয়োলাভের প্রকৃষ্ট উপায় তাই সৎকর্মকেই ধর্ম বলা যায়। ইহাই বিশ্বমানবের নিমিত্ত ভগবানের অমূল্য উপদেশ যা গীতায় বর্ণিত হয়েছে। অবশ্য ধর্মের ব্যাপকতা লক্ষণীয়।

মনুসংহিতায় দশবিধ ধর্মের কথা বর্ণিত আছে। যেমন—

"ধৃতিঃক্ষমা দমোঽস্তেয়ম্ শৌচম্ ইন্দ্রিয়নিগ্রহঃ।
ধীর্বিদ্যা সত্যমক্রোধো দশকং ধর্ম লক্ষণম্"।। মনুঃ ৬/৯২।

ধৃতি = সন্তোষ, ক্ষমা = শক্তিসত্ত্বে অপকার না করা। দম = বিষয় সংসর্গে ও মনের অবিকারিত্ব। অস্তেয় = চুরি না করা। শৌচ = মৃৎ জলাদির দ্বারা দেহ শুদ্ধি। ইন্দ্রিয় নিগ্রহ = ইন্দ্রিয়গণকে নিবৃত্ত করা। ধী = শাস্ত্রীয় জ্ঞান, বিদ্যা = আত্ম জ্ঞান, সত্য ও অক্রোধ = ক্রোধের কারণ সত্ত্বেও ক্রোধ না করা।

উক্ত দশবিধ ধর্ম পালনকারীর জীবনযাত্রা সুখ স্বাচ্ছন্দ্যময় হয়। এবং মানব সমাজের সুস্থিতি, সংহতি উত্তরোত্তর স্থাপিত ও বর্দ্ধিত হয়। তাই ঐগুলি সর্ব মানব ধর্ম। ভগবান বলছেন "নির্বৈরঃ সর্বভূতেষু যঃ স, মামেতি পান্ডব।।" গীতা ১১/৫৫।

হে অর্জুন যে ব্যক্তি সর্বজীবের প্রতি বৈরিভাব শূন্য (শত্রুতা শূন্য) সেই আমাকে প্রাপ্ত হয়।

"ত্রিবিধংনরকস্যেদং দ্বারম্ নাশনমাত্বনঃ।।
কামঃ ক্রোধস্তথা লোভ তস্মাৎএতৎত্রয়ং ত্যজেৎ।। গীঃ ১৬/২১

কাম, ক্রোধ, লোভ নামক রিপুত্রয় ব্যক্তি জীবন ও সমাজ জীবন বিধ্বংসী, এগুলিকে পরিত্যাগ করবে। ইন্দ্রিয় গ্রাম যার বশীভূত তারই জীবন মধুময় হয়। সেই ব্যক্তিই যথার্থ প্রজ্ঞাবান পুরুষ। "বশে হি যস্যেন্দ্রিয়াণি তস্য প্রজ্ঞা প্রতিষ্ঠিতা" গীঃ ২/৬১। নিজের আচরণের দ্বারা কাহাকেও উদ্বিগ্ন করবে না। পরের আচরণে স্বয়ং উদ্বিগ্নও হবে না। হর্ষ, অমর্ষ (পরশ্রীকাতরতা) ভয়, উদ্বেগ মুক্ত হবার, জীবের প্রতি দ্বেষরহিত, মৈত্রীভাবাপন্ন দয়াবান, অহঙ্কার শূন্য ক্ষামাশীল হবার উপদেশ গীতার অবদান। ঐগুলি মনুষ্য সমাজ গঠনেই গীতার প্রয়াস। ঐগুলিই শ্রী ভগবানের মুখনিঃসৃত গীতা বর্ণিত বিশ্ব মানব ধর্ম। যা ভঙ্গুর পার্থিব মানব জীবনকে অমরতা দায়ী অমৃত। যার অভাবে মানব জীবন মরু ভূমি। স্বার্থ সঙ্কীণতার পশুভাবের পিঞ্জর। অতএব ধর্ম মানবকে সঙ্কীর্ণ করে পরস্পর বিচ্ছেদ ঘটায় এইরূপ চিন্তা না করাই ভাল। ধর্ম মানুষে মানুষে প্রীতি বন্ধন সৃষ্টি করে। জীব সেবার দ্বারা ভগবানেরই অর্চনা করা হয় এই আত্মচেতনা জাগরিত করে। ব্যক্তি জীবনকে সমষ্টি জীবনে রূপান্তরিত করে। "বসুধৈব কুটুম্বকম্" এই ব্যাপক আত্মীয়তার বাতাবরণ সৃষ্টি করে। ধর্ম বিচ্ছেদ ঘটায় না।

ভাগবতে উল্লিখিত আছে—

"যো মাং সর্বেষু-ভূতেষু সন্তামাত্মানমীশ্বরম্।
হিত্বার্চাংকুরুতে মৌঢ্যাদ্ ভস্মন্যেব জুহোতি সঃ।।
(ভাগবত ৩য়/স্কন্ধ ২৯ অধ্যায় ২২ নং শ্লোক।)

ইহাই ধর্মীয় চেতনা আত্মীয়তার মধুর সূত্রে বিশ্বকে চেনা। সর্বভূতে (সর্বজীবে) ভগবান বিদ্যমান, সেই ভগবানের জ্যান্তমন্দির জীবকে পরিত্যাগ করে যে কেবল প্রতিমাতে ভগবানের পূজা করে সে ভস্মে ঘৃতাহুতি নিক্ষেপ করে। এই ধর্মীয় চেতনার মধ্যে সঙ্কীর্ণতার স্থান কোথায়? এর চেয়ে উদার উপদেশ আর কি হতে পারে। ধর্ম এই ভাবে মানব চিত্তকে শোধন করে ব্যক্তি মানবকে বিশ্ব মানবের সাথে মিলিত করে। যথার্থ মনুষ্যত্বকে জাগরিত করে। উহা ৫ হাজার বছর পূর্বে ভাগবতের অবদান। ইদানীং যুগে স্বামী বিবেকানন্দের কণ্ঠে যা ধ্বনিত হয়েছে—

"বহুরূপে সম্মুখে তোমার ছাড়ি কোথা খুঁজিছ ঈশ্বর।
জীবে প্রেম করে যেই জন সেইজন সেবিছে ঈশ্বর"।

আজ হতে বহু বর্ষ পূর্বে উপানিষদে যে চেতনা মূর্ত্ত হয়েছিল তাহা—

একো বশী সর্বভূতান্তরাত্মা, একং রূপং বহুধা যঃ—করোতি ইত্যাদি—কঠ ২/২/১২।

সেই একই ঈশ্বর সর্বভূতের অন্তরে অবস্থিত অন্তরাত্মা। তিনি এক হয়েও বহুরূপে প্রকাশিত। সেই মহতী চেতনাই গীতাতে মূর্ত্ত।

"অহমাত্মা গুড়াকেশ সর্বভূতাশয়স্থিতঃ" গীঃ ১/২০।
"ক্ষেত্রজ্ঞাঞ্চাপি মাং বিদ্ধি সর্বক্ষেত্রেষু ভারত"।। গীঃ ১৩/১২।

আমি সর্বভূতের অন্তরে আত্মরূপে বিরাজমান। শরীর রূপ ক্ষেত্রে আমাকেই ক্ষেত্রজ্ঞ = আত্মা বলে জান। শ্রী ভগবানের এই মূল্যবান উপদেশ সর্বদেশ কালব্যাপী আত্মীয়তার বীজ বপনকারী মনুষ্য জীবনের সর্ববিধ অভ্যুদয়ের মহামন্ত্র, মানব সমাজকে সঙ্কীর্ণ বিষবাষ্প মুক্ত করার পরমৌষধি। গীতা প্রোক্ত উক্তবিধ মহান ধর্ম নিঃশঙ্ক চিত্তে কায়মনোবাক্যে গ্রহণ করতে হবে। ইহাকে অবহেলা করা চলবে না। অবহেলা করলে মানবতাই বিপন্ন হয়ে যাবে।

"চাতুর্বর্ণ্যং ময়া সৃষ্টম্"—গুণকর্ম বিভাগশঃ গীঃ ৪/১৩।

এই কথার দ্বারা শ্রী ভগবান গুণকর্মানুসারী ব্রাহ্মণাদি জাতি চতুষ্টয়ের কথা বলেছেন। ইহা অনেকেই বলে থাকেন অর্থাৎ যে কোন কুলে জন্মগ্রহণকারী হলেও যদি সেই ব্যক্তির মধ্যে ব্রাহ্মণোচিত গুণ-কর্ম দেখা যায় তাহলে সেই ব্যক্তি ব্রাহ্মণই হয়ে থাকে। কুলানুসারে ক্ষত্রিয় বৈশ্য বা শূদ্র হবে তা নয়।

যদি তাই হয় তাহলে কুরুক্ষেত্র যুদ্ধের প্রাক্ কালে অর্জুনের মধ্যে যখন ব্রাহ্মণোচিত গুণাবলী প্রকাশিত হল যখন তিনি যুদ্ধ করতে চাইছেন না তখন ভগবান তাঁকে ক্ষত্রিয়ের ধর্ম যুদ্ধকর্মে প্রবৃত্ত করেছেন। তখন তো ভগবান হে অর্জুন তুমি এখন আর ক্ষত্রিয় নও ব্রাহ্মণ হয়ে গেছ তোমার যুদ্ধ ত্যাগ পূর্বক তপস্যাদি ব্রাহ্মণের কর্মই শ্রেয় তাই তুমি কর। তা না বলে যুদ্ধের মুখোমুখী দাঁড়িয়ে কাপুরুষোচিত শোক কোরো না। যদি তুমি তোমার (ক্ষত্রিয়ের) ধর্ম যুদ্ধকর্ম পালন না কর তাহলে পাপী হয়ে যাবে। তাই নিজের ধর্মের দিকে চিন্তা করে শোকে কম্পিত হয়ো না। যুদ্ধ কর—ভগবানের এই কথার দ্বারা স্পষ্ট প্রতীত হয় অর্জুনের মধ্যে শমদমাদি ব্রাহ্মণোচিত গুণাবলী তদানীং প্রকটিত হলেও অর্জুন ক্ষত্রিয়ই ছিলেন ব্রাহ্মণে পরিণত হন নাই।

এর দ্বারা ভালভাবে বুঝা যায় জাতি বা বর্ণ ব্যবস্থা গুণ বা কর্মানুসারে নয়। জন্মানুসারেই জাতি ব্যবস্থা ভগবানের বিধান। উক্ত শ্লোকে তিনি "সৃষ্টম্" এই পদটি বলেছেন। এর দ্বারা ব্রাহ্মণাদি জাতি তাঁর দ্বারাই সৃষ্ট। এই সৃষ্ট ব্রাহ্মণাদির মধ্যে ভাগ ভাগ করে গুণ ও কর্মের সন্নিবেশ তিনিই করেছেন। ইহা জগতের সৃষ্টি কালেই ভগবৎ কর্ত্তৃক সৃষ্ট হয়েছে। অতএব পরবর্ত্তিকালে মন গড়া করে কেউ একজাতি হতে অন্য জাতিতে পরিবর্ত্তিত

হয়ে যাবে তা হবে না। যদি তাই হয় তাহলে সমাজে চরম এক বিশৃঙ্খলার উদ্ভব হবে। কারণ একই মানুষ কোন সময় সত্ত্বগুণাধিক্যে ব্রাহ্মণ কোন সময় রজোগুণাধিক্যে ক্ষত্রিয় কোন সময় বৈশ্য কোন সময় শূদ্র—এই প্রকার চরম অব্যবস্থা মাথা তুলে দাঁড়াবে। যদি তাই মেনে নেওয়া যায় তাহলে অর্জুনের বর্ণ সঙ্করাশঙ্কায় দুর্ভাবনা অমূলক হয়ে পড়ে। কারণ প্রকৃতির নিয়মেই সব মানুষই কখন ব্রাহ্মণ, কখন ক্ষত্রিয়, কখন বৈশ্য, শূদ্রে রূপান্তরিত হয়ে চলেছে ইহা প্রাত্যহিক ব্যাপার।

অতএব বর্ণ সাঙ্কর্য প্রকৃতির নিয়মেই অনিবার্যরূপে ঘটে চলেছে। এ বিষয়ে অর্জুনের মত বুদ্ধিমান ব্যক্তি শোক করতেন না। ইহা অবশ্যই চিন্তনীয়। সর্ব প্রমাণ শিরোমণি বেদে ব্রহ্মের মুখ হতে ব্রাহ্মণ, বাহু হতে ক্ষত্রিয়, উরু হতে বৈশ্য ও পদদ্বয় হতে শূদ্র এই চতুর্বর্ণের জন্মের কথা উল্লিখিত আছে।

"ব্রাহ্মণোঽস্য মুখমাসীৎ-বাহ্বোঃ রাজন্যঃ কৃতঃ।
উরুর্যদস্য তদ্‌বৈশ্যঃ পদ্ভ্যাং শূদ্রোঽজায়ত"।।

"প্রপন্ন পারিজাতায় তোত্রবেত্রৈকপাণয়ে
জ্ঞানমুদ্রায় কৃষ্ণায় গীতামৃতদুহে নমঃ"।।

টীকা

১। বেপথুশ্চ শরীরে মে রোমহর্ষশ্চ জায়তে।
গাণ্ডীবং সংস্রতে হস্তাৎ ত্বক্ চৈব পরিদহ্যতে।। গীঃ ১/২৯

২। নিমিত্তানি চ পশযামি বিপরীতানি কেশব।
ধার্ত্তরাষ্ট্রা রণে হন্যুস্তন্ মে ক্ষেমতরংভবেৎ।। গীঃ ১/৪৫

৩। স্বধর্মমপি চাবেক্ষ্য ন বিকম্পিতুমর্হসি।
ধর্ম্যাদ্ধি যুদ্ধাৎ শ্রেয়োহন্যৎ ক্ষত্রিয়স্য ন বিদ্যতে।। গীতা ২/৩১

৪। অথ চেত্ত্বমিমং ধর্ম্যং সংগ্রামংন করিষসি।
ততঃ স্বধর্মং কীর্ত্তিঞ্চ হিত্বা পাপমবাপ্স্যসি।। গীঃ ২/৩৩।

৫। হতোবা প্রাপ্স্যসি স্বর্গং জিত্বা বা ভোক্ষ্যসে মহীম্।
তস্মাদুত্তিষ্ঠ কৌন্তেয় যুদ্ধায় কৃত নিশ্চয়ঃ।। ২/৩৭

৬। সম্যক্ চিত্তশুদ্ধ্যা জ্ঞানোৎপত্তি পর্যন্তং বর্ণাশ্রমোচিতানি কর্মাণি কর্ত্তব্যানি। অন্যথা চিত্ত শুদ্ধ্যভাবেন জ্ঞানানুৎপত্তেরিত্যাহ ন কর্মণামিতি। চিত্তশুদ্ধিং বিনাকৃতাৎ সন্ন্যসনাদেব জ্ঞান শূন্যাৎ সিদ্ধিং মোক্ষং ন সমধিগচ্ছিত। ন প্রাপ্নোতি।। গীঃ ৩/৪ শ্লোকের শ্রীধরী টীকা।

৭। "তৎকর্ম যন্নবন্ধায় সা বিদ্যা যা বিমুক্তয়ে।" বিষ্ণুপুরাণ—১ম অংশ/১৯ অঃ/৪১।

शब्दानुशासने सूत्ररहस्यविचारः

डा. गिरिधारी पण्डा

निखिलेऽस्मिन् वाङ्मये अभिव्यक्तिसाधने उपदिश्यमानेषु उपायविशेषेषु सर्वोत्कृष्टा सुस्पष्टा समृद्धा च माध्यमविशेषा भाषा इत्यामनन्ति भाषाविज्ञानविदः। माध्यमभूतायाः अस्याः भाषायाः परिधौ ये निवसन्ति ते सर्वे परस्परमवगन्तुं समर्थाः भविष्यन्ति। विभिन्नेन कारणेन कौशलस्य व्यतिक्रमेण वा विच्युतिं प्राप्य शब्दः ध्वनिविज्ञानामित्मकां शय्यामवलम्ब्य भाषारूपेण प्रयोगक्षमा भवति। इदमेव विचारणेनालं यत् प्रवहन्त्याः भाषायाः विकसनं संकोचनं विलोपनमित्यादीनि प्रक्रियात्मकानि कार्याणि सरितां शय्यावदाकल्यन्ते। कस्मिंश्चिदुपाये अवसरे वा इमानि कार्याणि प्रकल्पन्ते प्रवर्त्तन्ते च अन्यथा तन्निर्णेतुम् अववोधयितुं प्रयोक्तु ं वा न शक्यते। अत एव एकस्मिन् अनुशासने बन्धने नियमेन तस्याः किल भाषायाः परीक्षणमपेक्ष्यते, यत् खलु शब्दमर्य्यादया शब्दानुशासनमिति व्यवहारं लभते। शब्दानुशासनं नाम व्याकरणम्, यत्र साधुशब्दानाम् असाधुशब्दानां न वैधानिकी विचारधारा प्रवर्त्तते। शब्दानुशासने व्याकरणे वा प्रतिपादितायामेतस्यां विचारधाराया यत् अलौकिकम् अनन्यम् अनुपमम् उपायं साधयति, स्वल्पीयसा आयासेन अल्पीयसा कालने च याथार्थ्यं प्रतिपादयति। व्याकरणपरिभाषायां तत् 'सूत्रम्' इति पदेनाभिधीयते, येन माध्यमेन शब्दानुशासनं व्याकरणं वा पूर्णाङ्गं लभते। तत्र शब्दानुशासने अवलम्बितं सर्वं वैज्ञानिकं सूत्रमाध्यमेनैव परिष्कृतं जायते।

'सूत्रम्' इति पदस्योपादनं सर्वथा लध्वर्थं हि उद्देश्यम्। एतस्मिन् विधौ पदानां प्रयोगार्हभूतानां च कृते एकं संघटनं सजातीयतामादाय संस्थाप्यते। तत्र प्रयोगविज्ञाने स्वरूपंविचार्य समानतायां क्रियायाः अवलम्वनं विधीयते। शब्दस्य मूलप्रकृतौ कस्मिन् भागे विकाशः विकारः विश्लेषणं वा अवधार्यते, तत् वि चार्य सम्पंद्यमानाया क्रियायां समानता अवलम्ब्यते। एवं च किमात्मकं कार्यं तस्य स्वरूपं वा इति विचारपुरःसरं कार्यविधानं साधनं वा निरूप्यते उपदिश्यते च। तत्र पुनः शब्दानुशासने शब्दोपपादनप्रसङ्गे च शब्दोपदेशे प्रकृतिनिर्देशे च संक्षिप्तानुशीलनेन सर्वथा अवधार्यते। इदं तत्रावधेयं यत् समानरूपस्य क्रियमाणस्य कार्यस्य कृते यत्र व्यतिक्रमः लक्ष्यते तदेवोपस्थाप्यते। किमात्मकस्य व्यतिक्रमः, तदपि अवधार्यते। कार्ये कुत्र निषेधः, कुत्र विकल्पः, कुत्र वा उभयविध इति सर्वं निर्दिश्यते। सूत्रे अल्पाक्षरेण समन्वितेन पदेन बहुविधस्य तात्पर्यस्य उपस्थापनं कर्तव्यं जायते इति सूत्रलक्षणात् तस्मात् प्रतिपद्यते। तथा हि-भाष्यकारः पाणिनेः कृते सूत्रकारशब्दस्य प्रयोगः साधु चिन्तितवान्। "पाणिनेः सूत्रकारस्य" इति। पुनश्च पाणिनिना शब्दाः प्रोक्ताः किं तर्हि सूत्रम्।'[१]

अयं 'सूत्रम्' इति शब्दः न तावत् पारिभाषिकः, अपि तु अन्वर्थसंज्ञकः। विवक्षितानां विषयाणां संक्षिप्ततया तर्कमार्गेण एकत्र येन विधिना उपस्थाप्यते तद् भवति 'सूत्रम्' इति अस्य तात्पर्यार्थः। 'अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवत् विश्वतोमुखम्' 'लघूनि सूचितार्थानि' इत्यादीनि यानि वचनानि एतस्य लक्षणार्थम् उपापादितानि, तानि सूत्रवेष्टने इति घात्वर्थतात्पर्येण पल्लवितानि, नान्यद्रहस्येण विचारितानि। सूत्रीयते इति सू त्रमिति या व्युत्पत्तिः, सा तात्पर्यप्रतिपादनाय अलम्। संक्षिप्ततया प्रतिपादनमेतस्य वैशिष्ट्यम् इति विवेकः। शास्त्रीयकोषग्रन्थेषु अन्यत्र च एतत् तात्पर्येण एतस्य विवेचनं विहितं दृश्यते।

अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवतविश्वतोमुखमेतत् सूत्रं शब्दानुशासनप्रक्रियया संक्षेपेन समासेन वा पदसाधुत्वसम्पादनाय उद्दिष्यम् ुपापादितं वा। एकस्यैवोदाहरणस्योपस्थापनेन अलं--"इको यणोऽचि"[२] इति पाणिनीयं सूत्रम्-अष्टाध्यायाः षष्ठोऽध्यायस्य प्रथमपादस्य सप्तसप्ततिसूत्रम्। पञ्चाक्षरात्मकमिदं सूत्रम्। यस्य वृत्तिस्तु 'इकः स्थाने यण् स्यादचि संहितायां विषये'। अत्रेदमेव तात्पर्यं यत् इकः नाम इक् प्रत्याहारस्य स्थोने-यण् नाम यण् प्रत्याहारः स्यात् अचि संहितायां विषये। तत्र 'हलन्त्यम्' (पा. सू. १-३-३) 'आदिरन्त्येन सहेता' (पा. सू. १-१-७१) इति सूत्रद्वयमाश्रत्यि प्रत्याहाराः सिध्यन्ति। इक् = इ, उ, ऋ, लृ, यण् = य्, व, र, ल्। 'यथासंख्यमनुदेशः समानम्' 'स्थानेऽन्तरतमः' (पा. सू. १-१-५०) इत्यादिना इकारस्थाने यकारः, उकार स्थाने-व् कारः, स्यात् अचि...। येन सुधी + उपास्यः = सुद्ध्युपास्यः, अनु + अयः = अन्वयः, पितृ + आलयः = पित्रालयः, लृ + आकृतिः = लाकृतिः इत्यादीनां पदानां रूपसिद्धिरनायासेन जायते। कथनस्यायमेवाशयः यत् व्याकरणपरिभाषायामन्वर्थसंज्ञकेऽस्मिन् सूत्रे लघुना उपायेन तर्कमार्गेण पदसाधुत्वसाम्पादनतथ्यानि उपपादितानि विद्यन्ते, यानि आश्रित्य शब्दानुशासनप्रक्रिया पल्लविता, शब्दानुशासनं शास्त्रं व्याकरणं च शब्दनिकायात्मके कानने विकसितं जातम्।

महाभाष्यकारः व्याकरणस्य निर्वचनावसरे 'सूत्र' प्रयोगः' इति उभयं व्याकरणमिति प्रतिपादितवान्। केवलं सूत्रव्याकरणं न प्रयोगेऽपि व्याकरणं न तदुभयविधं समुदितं भवत व्याकरणम्। उभयथा पक्षे अनेकाः अनुपपत्तयः उपपादिताः दृश्यन्ते। तदुक्त्या-"[३]लक्ष्यं च लक्षणं चैतत्समुदितं व्याकरणं भवति। किं पुनर्लक्ष्यम्, किं वा लक्षणम् शब्दो लक्ष्यः सूत्रं लक्षणम्। एवमप्ययं दोषः समुदाये व्याकरणशब्दः प्रवृत्तोऽवयवेष्वपि वर्त्तते। अथवा पुनरस्तु सूत्रम्-सूत्रे व्याकरणे षष्ठ्यर्थोऽनुपपन्न इति। नैष दोषः। व्यापदेशिवद्भावेन भविष्यति।[२१] सूत्रात्मकस्य व्याकरणस्य एतिह्यविषये स्वरूपविषये च यद्यपि सृष्टतया काचिदुपलब्धिर्नोपगम्यते, तथापि पाणिनीयं व्याकरणं सूत्रविहितेन मार्गेणोपपन्नमिति सिद्धान्तः।

ऐतिह्यानुसारं व्याकरणनिकाये सूत्रत्मिका परम्परा ऐन्द्रव्याकरणादारभ्य प्रारब्धा। तत्राऽपि सम्प्रदायद्वयम् ऐन्द्रसम्प्रदायः माहेश्वरसम्प्रदायश्च। त्रिमुनिव्याकरणस्य पर्य्यालोचनातः प्रतिभातं जायते यत् वार्त्तिककारः कात्यायनः ऐन्द्रसम्प्रदायस्य आचार्यः। सूत्रकारः भगवान् पाणिनिः माहेश्वरसम्प्रदायस्य आचार्यः। सम्प्रदाये केवलमुपपादनस्य भिन्नता किन्तु साधुत्वसम्पादने एकरूपता इति।

सूत्रसंघटनेन आचार्यपाणिनेः ख्यातिरनस्वीकार्या माहेश्वरसम्प्रदायमाश्रित्य महामुनिः पाणिनिः

शब्दशास्त्रप्रक्रियां प्रवृत्ति च अधिगम्य सूत्रात्मकविधिना व्याकरणशास्त्रस्योपपादनं साधितवान्। तेन विरचितः अष्टाध्यायीग्रन्थः सूत्रद्वारा एव पर्यवेशितः। तत्रस्थसुत्रसंख्या अत्र संक्षेपेन विचारिता-

१. अध्यायः	प्रथमपादः	द्वितीयपादः	तृतीयपादः	चतुर्थपादः
प्रथमः	७५	७३	९३	११०
द्वितीयः	७२	३८	७३	८५
तृतीयः	१५०	१८८	१७६	११७
चतुर्थः	१७८	१४५	१६८	११४
पञ्चमः	१३६	१४०	११९	१६०
षष्ठः	२२३	१९९	१३९	१७५
सप्तमः	१०३	११८	१२०	९३
अष्टमः	७४	१०८	११९	६८

१. चतुःसहस्रीसूत्राणां पञ्चसूत्रविवर्जिता।
अष्टाध्यायी पाणिनीया सूत्रैर्माहेश्वरैः सह॥
३९८+ १४= ३११५ (स्वरसिद्धान्तचन्द्रिका)

३. त्राणि सूत्रसहस्राणि तथा नवशतानि च।
षण्णवअति च सूत्राणां पाणिनिः कृतवान् स्वयम्॥

४. सिद्धान्तकौमुदी-३१७८+ १४
(माहेश्वरसूत्राणि) = ३११२

लौकिकप्रक्रियायां व्याख्यातानि सूत्राणि-३३८६
वैदिकप्रक्रियायां व्याख्यातानि सूत्राणि-२६३
३२१ (स्वरप्रक्रिया)
माहेश्वरसूत्रणि १४

संख्यागतं तथ्यं किमपि भवतु सूत्रमाध्यमेन शब्दगतं सर्वं रहस्यं समुपपादितं विद्यते तत्र, येन प्रयोगाविज्ञाने साधुशब्दानामुपयोगः विधीयते। दण्डकन्यायेनाऽत्र अष्टाध्याय्यां यानि सूत्रण्युपदिष्टानि सन्ति, तानि सर्वाण्येव व्याकरणशास्त्रस्य मूर्धन्यभूतानि, येन शब्दशास्त्रमिदं पल्लवितं जायते।

तत्र अष्टसु अध्यायेषु अध्यायक्रमेण प्रतिपादितविषयाणां समुपस्थापनं संक्षेपेनाऽत्र प्रस्तूयते।

प्रथमोऽध्यायः-संज्ञापरिभाषा (विक्षिप्तभावेन)

अशिष्यप्रकरणम्-	१/२/५१-५७
एकशेष-	१/२/६४-७३
इत्संज्ञा-	१/३/२-१

आत्मनेपदम्-	१/३/१२-७७
परस्मैपदम्-	१/३/७८-९३
कारकम्-	१/४/२३-५५
निपातः, गतिः, कर्मप्रवचनीयम्-	१.३.५६-९६
द्वितीयोऽध्यायः-	
समासः-	२.१.१-२.२.३८
कारकम्-	१.३.२-७३
लिङ्गम्, संख्या-	२.४.१-३१
धात्वादेशः-	२.४.३५-३९
लुग्विधानम्-	२.४.५८-८४
तृतीययोऽध्यायः-	
सनाद्यन्ताः-	३/१/५-३२
लकारः	३/१/३३-९०
कृदन्तं-कृत्या-	३/१/९१-१३२
तृजादि-	३/१/१३३-३/४/७६
तिङन्तम्-	३/४/७७-११७
चतुर्थोऽध्यायः, पञ्चमोऽध्यायः-	
ओङ सुपः-	४/१/२
स्वाप्रत्ययाः-	४/१/३-८१
तद्धितः/समासान्तः-	४/१/७६-५/४/१६०
षष्ठोध्याः-	
द्वित्वविधिः	६.१.१-१२
सम्प्रसारणाम्-	६/१/१-१२
आत्वप्रकरणम्-	६/१/४४-५६
अमागमः-	६/१/५७-५१
आदेशः (स, न)	६/१/६०-६३
लोकः-	६/१/६४-६८+
लुक् विधानम्	६/१/७४-९८
सन्धिः-	६/१/७४-९८

स्वरविधानम्-	६/१/१०४-११० (पूर्वमन्तोदात्तः)
उत्तरपदादाद्युदात्तः-	६/१
सुट् प्रकरणम्-	६/१/१३१-१५१
स्वरविधानम्-	६/१/१५२-२१७ ६/२/१-१९९
अलुक्विधिः-	६/३/१-२३
आवङ् आदेशाविधिः-	६/३/२४-३१
ईत्, इट्, द्यावा, दिवम्-	
उषासानिपातनसिद्धिः-	६/३/३३-४२
पुंवद्भावप्रकरणम्-	६/३/४२-४४
ह्रस्वविधिः-	६/३/६०-६५
आगमविधिः-	६/३/६६-७५
आदेशविधिः-	६/३/७६-९७
आगमविधिः-	६/३/९८-९९
आदेशविधिः-	६/३/१००-१०९
दीर्घाप्रकरणम्-	६/३/११०-१३८
अङ्गाधिकारः-	६/४/१-१८
असिद्धत्वम्ः-	६/४/२२-१७५

सप्तमोऽध्यायः-

अङ्गाधिकारे	१/१-७/४
वृद्धिकार्यसहिम्-	७/२/७,११४-७/३/३५
इडागमाहितम्-	७/२/८-७८

अष्टमोऽध्यायः-

द्वित्वविधिः-	८/१/१-१५
वाक्ये स्वरविधिः आदेशविधिश्च-	८/१/१६-७४
असिद्धत्वम्-	८/२/११-८/४/६७

सुत्रेषु कार्यानुसां कार्यविधेः ाप्रतिपादनानुसारं च षड्विधप्रकारभेदव्यवस्था कल्पनीया विद्यते। संज्ञा-परिभाषा-विधि-नियम-अतिदेश-अधिकारश्चेति भावेन, यथोक्तं-

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम् एव च।
अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम्॥

"तत्र च नामकरणं संज्ञा"[२५]। संज्ञा-सूत्राणां सूत्रोपात्तपारिभाषिकपदानामुपादाने वृद्धि-गुण-प्रत्याहार विभाषा-सर्वर्णोत्यादि-भावेन प्रसिद्धिः। प्रायतः सज्ञासूत्रसहकारेण विधिसूत्राणां प्रवृत्तिार्जायते। यथा-"अदेङ्गुणः"[२६] इति गुणसंज्ञा-विधायक-सूत्रमाध्यमेन 'आद्गुणः"[२७] इति विधिसूत्रस्य कार्य विधीयते।

"अनियमे नियमकारिणी परिभाषा[२८]"। परितो भाषन्ते इति परिभाषा। अष्टध्याय्यां पाणिनिप्रोक्तानि पञ्चाशत्संख्यकानि परिभाषासूत्राणि सन्ति, येषामुपयोगित्वं केवलमष्टाध्यायीस्थ-विधिसूत्राणां प्रवृत्तिसाधनमुद्देश्यम्। एतद्व्यतिरिच्य पाणिनीयसूत्राणामर्थाववो धनाय व्याख्येयपरिभाषारूपेण बहूनि परिभाषा-बचनानि सन्ति, यानि पाणिनीयसूत्रैः ज्ञापितानि वाचनिकानि लोकन्यांयसिद्धानि वा सन्ति। सूत्रात्मकपरिभाषां विना एताः परिभाषाः व्याख्येयपरिभाषारूपेण प्रसिद्धाः। यथा-'व्याख्यानतो विशेशप्रतिपत्तिर्नहि सन्देहादलक्षणम्'[२९] "निर्दिश्यमानस्यादेशाः भवन्ति'[३०], "एकदेशविकृतमनन्यवत्"[३१] इत्यादिभावेन। एतादृशानां परिभाषाणां स्वरूपनिरुपणावसरे भूतिकारेणोक्तं यत्-"संकेतग्राहकभिन्नत्वे सति शब्दधर्मिकसाधुत्वप्रकारक-शास्त्रजन्याप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दितबोधकसहकारित्वेन मुन्यभिप्रेतत्वे सति पाणिश्रयुच्चरितभिन्नत्वम्"[३२]। "तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य"[३३] इत्यादिकं पारिभाषिकं सूत्रं तु पाणिनिना साक्षादुच्चारितम् एतेषां परिभाषासूत्राणां प्रयोगास्तु व्याकरणशास्त्रस्य प्रयोगविज्ञाने साधुत्वसम्पादनार्थं ववधीयते।

"कर्त्तव्यत्वेनोपदेशो विधिः"[३४]। षड्विधेषु सूत्र-भेदेषु 'विधिसूत्रं' 'शास्त्रं' वा प्रमुखं स्थानमर्जयति। स च विधिः-१. सामान्यविधिः २. वैकल्पिकविधिः ३. निषेधविधिः ४. नित्यविधिः ५. परविधिः ६. अन्तरङ्गविधिः ७. वहिरङ्गविधिः ८. असिद्धविधिः ९. असरूपविधिः १०. सन्निपादविधिः ११. निपातनसिद्धविधिः १२. अपवादविधिः। एतेषां विधिशास्त्राणामुपकारत्वेन इतराणि सूत्राणि शास्त्राणि च उपादेयानि वर्त्तन्ते। तेषामेव विधिशास्त्राणां सञ्चरणे अनेके उपायाः प्रतिपादनीयाः वर्त्तन्ते, तत्र आचार्याणां रहस्यं गोपायितं वर्त्तते, येन विधिसूत्राणां प्रवृत्तिः नियम्यते निरूप्यते च। वचनमात्रेण उपस्थापनेन अलम्-१. कार्यमनुभवन् कायनिमित्ततया नाश्रीयते २. यत्र अनेकविधमान्तर्य्यं तत्र स्थानतः आन्तर्यः वलीयः कृद्ग्रहणे गतिकारकोपपादानां ग्रहणम्। ४. असिद्धं वहिरङ्गमन्तरङ्गे ५. वार्णादाङ्गः वलीयः ६. येन नाप्राप्ते यो विधि आरभते स तस्य वाधको भवति ७. अभ्यासे विकारेषु वाध्यवाधकभावो नास्ति इत्यादीनिं।

कार्यप्रकारात् विधिशास्त्राणामपि प्रकारभेदो वर्तते। यथा-एकशेषः, समासविधानम्, विभक्तिविधांनं, तिङन्तं, स्त्री प्रत्ययः, तद्धितंः, समासान्तः, सम्परसारणम्, अगमः, आदेशः, लोपः, लुक्विधिः, सन्धिः, स्वरविधानम्, निपातनसिद्धः, पुंवद्भावः, ह्रस्वरिधिः, द्वित्वविधश्चेत्यादयः स्थालीपुलकन्यायेन अष्टध्यायाः विषयविन्यासमादाय मया अत्रोपस्थापितम्।

"बहुत्र प्राप्तौ संकोचनं नियमः"[३५]। अन्यनिवृत्तिफलकत्वे सति सिद्धार्थप्रतिपादकत्वं नियमसूत्रत्वम्

विधिसूत्रस्य प्रवृत्तिसंकोचनाय यत् सूत्रं संघटितं तत् नियमसूत्रमिति किमपि कार्यमनेन विधयते। परन्तु विधीनां नित्यप्रवृत्तौ सत्यां नियमयति। संज्ञापरिभाषाधिकाराणां सूत्राणां कृतेऽपि स्थलविशेषमादाय नियमनं जायते। इदं द्विविधं-विधेयात्मकं नियमसूत्रं, तद् यथा-"आकडारादेका संज्ञा"[३६] (१.४.१), निषेधात्मकनियमसूत्रं 'तद्यथा-"पदान्तस्य"[३७] (८/४/३७) शास्त्रीयं प्रतिवचनमधिगम्यते, प्राप्तौ सत्यामारभ्यमाणो विधिः नियमाय कल्प्यते।

"अन्यतुल्यत्वविधानम् अतिदेशः"[३८]। प्रायशः पाणिनीयव्याकरणे पञ्चनवति (९५) संख्यकानि सूत्राणि अतिदेशस्य कृते उदिष्टानि सन्ति यस्य कार्यणि रूपातिदेशः कार्यतिदेशः इत्यदिभावेन सप्तविभागः संकलिताः वर्तन्ते। कार्यप्रकारात् द्वात्रिंशत्प्रकाराः एते विषयाः भवन्ति। ते यथा-१. आद्यन्तवत् २. अन्तादिवत् ३. स्थानिवत् ४. ङित्वत् ५. कित्वत् ६. युत्वत् ७. पुंवत् ८. पूर्ववत् ९. आम्प्रत्ययवत् १०. एक्वत् ११. पराङ्वत् १२. परवत् १३. कर्मवत्। १४. वर्तमानवत् १५. अनद्यतनवत् १६. लङ्वत् १७. भूतवत् १८. भववत् १९. धर्मवत् २०. अंकोवत् २१. कितूवत् २२. समुहवत् २३. असिद्धवत् २४. चिण्वत् २५. लट्वत् २६. सनवत् २७. बहुब्रीहिवत् २८. कर्मधारयवत् २९. अविद्यामानवत् ३०. णिद्वत् ३१. आमप्रत्ययवत् ३२. अप्लुवत्। एतत् प्रकारकमादाय विधिसूत्रं प्रवर्त्तते। "अस्मिन् तदवुद्धिः" इत्यस्य तात्पर्यम्। अयं विधिः अनित्य" मिति। किन्तु भाष्ये क्वापि अनुलिखितत्वात् अस्य प्रामाण्यं किमपि नास्ति।

'उत्तरप्रकरणव्यापी अधिकारः" अष्टाध्याय्याम् ७५ संख्यकानि अधिकारसुत्राणि वर्त्तन्ते। विधिसुत्रैकवाक्यतया वोधजनकत्वमधिकारत्वम्। अथवा स्वदेशे वाक्यार्थवोधकमुत्तरोत्तरसूत्रेषु स्वघटकपरसमर्थकमधिकारसूत्रम्। अनेन विधिसूत्राणां संज्ञासुत्राणां च अवधिः निर्दिश्यते। अङ्गाधिकारः, संज्ञाधिकारः, संहिताधिकारः, प्रत्ययाधिकारः, प्रतिपदिकाधिकारश्चेति अनेकविधः अधिकारः उपपादित इति अस्य कार्य्यप्रकारात् अवधीयते। अधिकारो नाम त्रिप्रकारः यथा-१. कश्चित् एकदेशस्थः सर्वशास्त्रमभिज्वलयति प्रदीपवत्, २. द्वितीयो यथा वादिवद४धं काष्ठमनुचकारप्रतियोगमुपतिष्ठते। यथा-'अङ्गस्य' इति। केषाञ्चिन्मते उत्तरोत्तरागमनाधिकार इति स्वरितत्वप्रतिज्ञावलात् अस्योपस्थापनम्। कारिकायामुत्कम्-"प्रतिज्ञास्वरिताः पाणिनीयाः"। नारायणभट्टेनापि तदेव प्रतिपादितम्। सूत्रेषु अनुवर्त्तनीयं सर्वं प्राक्सूत्रेभ्यः अनुवर्तन्ते। तद्व्याख्यायां शरणं त्रयं स्वरितत्वं तु दुर्ग्रहणम्। निषेधोऽपि अन्यः कश्चन विभागः इति केचन प्रतिपायन्ति। वस्तुगत्या विधिसूत्रे तस्य अन्तर्भावो जायते। यस्य विधिसूत्रस्य यत् कार्यं निषेधसूत्रस्यापि तत् कार्यं केवलं निषेधः विधीयते इति विशेषः।

एवं प्रकारेण षड्विधप्रकारभेदमाश्रित्य सूत्रं शब्दशास्त्रे शास्त्रान्तरेषु वा स्वकीयां तनुं वितनुते, येन शब्दानां साधुत्वप्रकारव्यवस्था उपकल्पनीया साधनीया च जायते, यदवलम्ब्य (सूत्रमलम्ब्य) "व्याकरणं षट्सु वेदाङ्गेषु प्राधान्य" भजते च। अपारं किल शब्दशास्त्रमध्येतुमयं सरलतम उपायविशेष इति तात्पर्यम्।

संक्षिप्तानुशीलनमस्योपायस्य प्रमुखमुद्देश्यम्। शब्दानां पदानां च साधुत्वचिारः वैज्ञानिकेनोपायेन कर्त्तब्यो जायते इति अनुशीलनात् प्रतिभाति। सूत्रसञ्चरणविधौ विभिन्नत्र व्याकरणे कौशलस्य विभिन्नता अवलम्बिता जायते ऋश्यते च। इदं प्रतिपादनेन अलं यत् श्रुङ्खलितनियमेन प्रक्रियागतानुशासनेन च शब्दस्य पदस्य वा

सार्वजनीनतासाधनं तदुपस्थापनं वा सूत्रमाध्यमेनैव विहितं दृश्यते। अतः शब्दानुशासनप्रक्रियायां व्याकरणपर्य्यालोचनायां वा 'सूत्रम्' एकमनन्यमसाधारणं साधमिति दिक्।

संदर्भसंकेतसूचीः

१। वायुपुराणम्-८९/१४२
२। उद्धत. वै. सू. १/१/१
३। वाररूचसंग्रहः १.१.१
४। अनेकार्थसग्रहकेशः पृ. ३९
६। कालिदासप्रणीतं सधुवंशम्-२/४
७। मन्त्राणां विनियोजकं सूत्रकल्प-अ.१
८। Panini, his place in sanskrit literature. page-3
९। काशिकावृत्तिः-१.३.३३
१०। पाणिनीयसूत्रम्-४ा.३.६५
११। पाणिनीयसुत्रम्-४.३.११०
श२।महाभाष्यम्-२.३.७६
१३। महाभाष्यम्-पस्माशह्निकम्
१४। महाभाष्यम्-४.२.६६
१५। काशिकावृत्तिः-५.२.५८
१६। म.भा.पृ-६६ - चौखम्बा विद्याभवन, १९६७
१७। महाभाष्य-उद्योत-१.१.१
१८। As I believe that panini was perfectly acquinted the art of writing and that written books been existed long before his time idea of the logical connectikon of rules. (Goldstucker-page-3)
१९। महाभाष्यम्-पश्पसा. (वा)-१३
२०। पाणिनीयसुत्रम-६.१.७७
२१। महाभाष्यम्-पश्पसाह्निकम्, पृ. ४३, ४४ सम्पा चारूदेवशास्त्री
२२। स्वरसिद्धान्तचन्द्रिका-पृ. ६. श्लो-२५ (Annamalai University Edition)
२३। S.C. Chakravorty, Introduction to his edition of Nyaya.
२४। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, पृ. १३
(प्राक्कथनम्) व्याख्याकारः-श्री गोपालदत्तपाण्डेयः
२५। तत्रैव-पृ. ७
२६। पा. सू. १.१.२

२७। पा. सू. ६.१.८७
२८। वै. सि. कौमुदी-श्रीगोपालदत्तपाण्डेयः पृ. ७
२९। परिभाषेन्दुशेखरः - विश्वनाथमिश्रः, परि-७, पृ. ३
३०। तत्रैव-परि. १२, पृ. ५२
३१। तत्रैव-परि ३७, पृ. १४७
३२। तत्रैव- प्राक्कथनम्-पृ. १०
३३। पा. सू. १.१.६६
३४। वै. सि. कौमुदी-गापालादत्त पाण्डेय
३५। तत्रैव-पृ. ७
३६। पा. सू.१.४.१
३७। पा. सू. ८.४.३७
३८। वै. सि. कोमुदी-पृ. ७
३९। तत्रैव।

योगविभागस्तथाखण्डतावादः

रुवेल-पालः

व्याकरणशास्त्रे योगशब्दोऽयं[1] पारिभाषिकः। अत्र योगशब्देन सूत्रस्य बोधो जायते। अतः योगः सूत्रं, तस्य विभागो विभाजनं खण्डीकरणम्वा योगाविभागः।

अस्माकं पारस्परिकभावविनिमयस्य अन्यतमा साधनीभूता हि भाषा। भाषायाः परिमार्जनाय, वर्धनाय रक्षणाय च व्याकरणस्यापेक्षा वर्तते। व्याकरणे वर्तते सौत्रपन्था अर्थात् नियमव्यवस्था। वस्तुतः सूत्रद्वारेणैव भाषा मार्जिता रक्षिता वर्धिताश्च भवन्ति। कथंकारिणी सा प्रक्रिया हत्याकाङ्क्षायाम् अत्रोच्यते--प्रचलितायाः भाषायाः परवर्त्तिकाले यथा कालेन विलुप्तिर्न स्यात् तन्निमित्तं सूत्राणि (laws) विरच्यन्ते। ततः कालेन विकृतभाषया यदि भाषाया मिश्रीभवनसम्भावना जायते तर्हि परशीलनाय, पुनः कालतो बुद्धिलोपवशात् भाषा विस्मर्यते चेत् तर्हि तत्रापि प्रक्रियया वर्धनाय च सूत्राणामपेक्षा वर्तते। अर्थात् सूत्रैर्योगैर्वा भाषारूपेष्टसिद्धिर्भवति। अत्रोदाहरणं यथा एधते इतीष्टरूपं भविष्यति लुप्तं मा भूत् इति रक्षणाय, लुप्तश्चेन् पुनः सर्जनाय नाम वर्धनाय, 'एधति' इत्यशुद्धरूपं यथा न स्यात् इति परिशीलनाय च सूत्राणि योगावा अवशयकर्तव्या एव। सुतरामिष्टसिद्धिरेव योगकरणेन प्रयोजनमिति फलति।

जगतः शान्तिरक्षणमेवोद्देश्यं काम्यश्च। तदर्थमेव एकरूपाखण्डतत्त्वमुररीक्रियते। यथा संसारे मातापितृभ्याम् शान्तिरूपेष्टसिद्धये पुत्रकन्याभ्यः एकत्वस्य अखण्डताया अभिन्नतत्त्वस्य वा शिक्षा प्रदीयते। वेदान्तिभिश्च विश्वसंसारस्य शान्तिरक्षणाय ब्रह्मरूपस्य परमात्मरूपस्य वा एकतत्त्वस्य स्वीकारः क्रियते, तद्वदत्रापि व्याकरणे भाषाशृङ्खलारक्षणाय अखण्डयोगस्य आवश्यकता। उदाहरणेन इदं स्पष्टीक्रियते। सुबन्तेन सुबन्तस्य समासो दृग्गोचरीभूयते। अतः सुबन्तसमास इष्टः। एतदिष्टसिद्धये योगः क्रियते 'सह सुपा' (२।१।४)' इति। गुणवाचकत् अस्त्रीलिङ्गशब्दात् विकल्पेन तृतीया पञ्चमी चेष्टा। तथाहि योगः क्रियते 'विभाषा गुणेऽस्त्रियाम् (२।३।२५)' इति। एवमन्ये सर्वे योगा अवगन्तव्याः।

संसारे विश्वसंसारे च शान्तिरक्षणमेव उद्देश्यम्। तदर्थमेव संसारस्य क्षुद्रसंसारे विश्वसंसारस्य च देशप्रदेशादिषु विभागः क्रियते, तत्र संसारखण्डतायाः कारणं खण्डसंसारेऽपि क्वचिदानन्दोपलब्धिः। (Attitude is like to searhc Peacefull atmosphere in nuclear family) । एवम्प्रकारेण व्याकरणोऽपि दृश्यते योगविभागप्रक्रिया। तत्रापि कारणमिष्टसिद्धिः। अत्र इष्टं तावत् सुबन्तेन सुबन्तभिन्नतिङन्तप्रातिपदिकानामपि समासः। तथाहि 'सह सुपा' (२।१।४) इति सूत्रविभागद्वारा 'सह' इत्यकोः योगः सुपा चापरयोगो भवति।

तेन प्रथमेन 'सह' इत्यनेन योगेन सुबन्तस्य येन केनापि सह समासो भवति। तेन तिङन्तेन प्रातिपदिकेन च सह समासे नास्ति काचिद्बाधा।

अपि च अगुणे स्त्रियां च क्वचित् विकल्पेन तृतीया पञ्चमी वा स्यादिति इष्टम्। तत्रापि, 'विभाषा गुणोऽस्त्रियाम्' (२।३।२५)' इति सूत्रस्य विभागद्वारा इष्टसिद्धिः भवति। अतो वक्तुं शक्यते यत् संसारे शान्तिरक्षणाय यथा विभागः क्रियते, संसारसिद्धये एकस्यैव ब्रह्मणः परमात्मनो वा बहुरूपत्वमुररीक्रियते तद्वत् व्याकरणेऽपि शिष्टप्रयुक्तभाषारूपेष्टसिद्धये योगविभागः स्वीक्रियते। तथाहि 'सह सुपा (२।१।४)' इति सूत्रस्य वृत्तावुक्तं दीक्षितेन--" **'सह' इति योगो विभज्यते। सुबन्तं समर्थेन सह समस्यते। योगाविभागस्य इष्टसिद्ध्यर्थत्वात् कतिपयतिङन्तोत्तरपदोऽयं समासः, स च छन्दस्येव।"** इति।

'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इति तैत्तिरीयश्रुतेः 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति' इत्यादिश्रुतेश्चावगम्यते यत् ब्रह्म अखण्डाभिन्नपूर्णरूपम् एव। वस्तुतो ब्रह्म स्वजातीयविजातीयस्वगतभेद--रहितमेव। अतो जगत्प्रपञ्चस्य खण्डता भिन्नता वा ब्रह्मणोऽध्यासवशादेव भवति। सुतरां जगतोऽखण्डैकरूपब्रह्मत्वेन एव सत्यत्वं, खण्डत्वेन ममत्वबुद्ध्यध्यस्तजगतः मिथ्यात्वमित्याशयेन शङ्कराचार्येण उक्तं--'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः' इति।

एवम्प्रकारेण व्याकरणे भगवत्पाणिनि-प्रणीतः प्रत्येकं योगोऽखण्डः सम्पूर्णो वैव। तेनात्र वक्तव्यं यत् 'सह सुपा (२।१।४)' विभाषा गुणेऽस्त्रियाम् (२।३।१५) च योगौ पूर्णौ अखण्डौ वा सन्तौ क्रमेण सुबन्तस्य सुबन्तभिन्नतिङन्तप्रातिपदिकैः सह समासस्य, हेतौ गुणवाचका--स्त्रीलिङ्गशब्दात् तथा च अगुणवाचकस्त्रीलिङ्गशब्दात् वैकल्पिकतृतीयपञ्चम्योः साधकौ स्याताम्। वस्तुत एतं योगविभागलब्धमर्थं[3] 'सह सुपा' इति सूत्रे सहेति पदं तथा विभाषा गुणोऽस्त्रियाम्' इति सूत्रे 'विभाषा' इति पदञ्चैव ज्ञापयति। कथमिति जिज्ञासायां प्रतिसूगं पर्यालोच्यतेऽधः--

१. सह सुपा (२।१।४)

ननु अत्र सूत्रे 'सह' इत्येवाकृत्वा सुपा इत्येव कृते 'पिता पुत्रेण गच्छति', 'वृद्धो यूना' चेत्यादिवत् सहार्थस्य प्रतीतेः पुनः सहग्रहणंम् अपृथक्समासार्थं, पृथक्समासे 'राजाश्वः' इत्यादौ द्वौ समासान्तप्रत्ययौ द्वौ स्वरौ च स्यातामिति जेन्न, सहग्रहणा-भावेऽपि 'गर्गाः शतं दण्डयन्ताम्' इत्यादौ अपृथग्भूते समुदाये एव कार्यसम्प्रत्ययात्।[4]। एवञ्च सहग्रहणं सूत्रे व्यर्थं सत् योगाङ्गं भूत्वा योगाविभाग-लब्धार्थं विज्ञापयति। तथाहि भाष्ये-"एवं तर्हि सिद्धे सति यत् सहग्रहणं करोति तस्यैतत् प्रयोजनं 'योगाङ्गं यथा विज्ञायेत'। सति च योगाङ्गे योगविभागः करिष्यते 'सह'। सह सुप्समस्यते। केन सह? समर्थेन। अनुव्यचलत्, अनुप्राविशत्।"[5] इति।

२. विभाषा गुणेऽस्त्रियाम् (२।३।१५)

यदि तृतीयापञ्चम्योः वैकल्पिकविधानमेव प्रकृतसूत्रस्य तात्पर्यं तर्हि विभाषेति अस्य स्थाने 'वा' इत्युक्ते सिद्धे कार्ये, विभाषाग्रहणं व्यर्थं सत् योगाङ्गं भूत्वा योगविभागार्थं विज्ञापयति।

सर्वमेतत् पर्यालीच्य वक्तुं शक्यते यत् पाणिनीयं शास्त्रं नाम सूत्रं योगो वा स्वतः पूर्ण एव। किन्तु अन्धपञ्चकस्य हस्तिदर्शनमिव मोहान्धजीवैर्यथा 'अहं अमुकः, अहं ज्ञानी, अहं सुखी दुःखी वा इत्यादिरूपं क्षुद्राहमेव पुनः पुनः खण्डखण्डतया ज्ञायते[६], परन्तु 'सोऽहं सोऽहं' 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्येवं रूपं प्रकृताखण्डस्वरूपमहमिति न ज्ञायते। पुनः ब्रह्मतत्त्वविद्भिश्च स्वतत्त्वप्रतिपादनाय अखण्डब्रह्म अध्यासादेव खण्डितजगता सम्बन्ध अवकल्प्यते, तथैव व्याकरणाम्बुसुधाऽपीताः प्रकृतं पूर्णं योगं योगविभागेन खण्डतया जांनन्ति, किन्तु वैयाकरणैरेव योगस्य नाम शास्त्रस्य अखण्डताया एव प्रतिपादनावसरे सामान्यतो योगविभागः स्वीक्रियते। सुतरां प्रकृततत्त्वस्य मूलतत्त्वस्य प्रामाण्यमखण्डत्वं[७] संगच्छते इति शिवम्।

पादटीका--

१। योगशब्दस्य नैके अर्था भवन्ति। तद्यथा--
क) सन्नहनं कवचादिः ख) उपायः सामदानादिः ग) ध्याने चित्रवृत्तिनिरोधः घ) सङ्गतिः श्लेषः ङ। युक्तिर्योजनम्। 'योगः सत्रहनोपायध्यानसङ्गतियुक्तिषु। (अमरकोषः)। तत्र गणितशास्त्रे योगो नाम संकलनम्।

२। पुरुषसूक्ते आम्नातं यत्--'ततो विश्वङ्व्यक्रामत् साशनाशने अभि ॥४॥' इति अर्थात् पुरुषरूपी परमात्मा साशनं भोजनादिव्यवहारोपेतं चेतनं प्राणिरूपम् अनशतं तद्रहितमचेतनं गिरिनद्यादिरूपम् इत्युभयात्मकं जगद्यथा स्यात्तथा स्वयमेव विविधो भूत्वा स्थितः।

३। सुबन्तेन सुबन्तभिन्नतिङ्लप्रातिपदिकानां समासस्तथा च हेतौ क्वचित् अगुणे स्त्रियाञ्च तृतीयापञ्चमीविभत्त्यौ च भवत इत्यर्थः।

४। सहवचनं किमर्थम्? सहवचनं पृथगसमासार्थम् सहवचनं क्रियते। किं प्रयोजनम्? पृथगसमासार्थम्'। सहभूतयोरेव समाससंज्ञा यथा स्यादैकैकस्य समाससंज्ञा मा भूदिति। किं च स्यात्, यद्यकैकस्य समाससंज्ञा स्यात्? इह 'ऋक्पाद' इति समासान्तः प्रसज्येत। इह च 'राजाश्व' इति च द्वौ स्वरौ स्याताम्। कथं च कृत्वैकैकस्य समाससंज्ञा प्राप्नोति? 'प्रत्येकं वाक्यपरिसमाप्तिर्दृष्टेति। तद्यथावृद्धिगुणसंज्ञे प्रत्येकं भवतः। ननु चाऽयमप्यस्ति दृष्टान्तः--'समुदाये वाक्यपरिसमाप्ति'रिनि। तद्यथा ''गर्गाः शतं दण्डयन्ता' मिति, अर्थिनश्च राजानोहिरण्येन भवन्ति, न च प्रत्येकं दण्ड्यन्ति। सत्येतस्मिन् दृष्टान्ते यदि तंत्र प्रत्येकमित्युच्यते, इहापि 'सह'ग्रहणं कर्तव्यम्। अथ तत्रान्तरेण 'प्रत्येक' मिति वचनं प्रत्येकं गुणवृद्धिसंज्ञे भवतः इहापि नार्थः सहग्रहणेन भाष्यम सह सुपा।

५. सहग्रहणं भोगविभागार्थं निङापि सह यथा स्यात्। (काशिकावृत्तिः, २।१।४)

६. मोहादनीशतं प्रप्य मग्नो वपुषि शोचति। (पञ्चदशी, चतुर्थोऽध्यायः, द्वैतविवेकप्रकरणम्)।

७. व्याकरणे एको नियमोऽस्ति 'यथोत्तरमुनीनां प्रामाण्यम्' इति। उक्तवचनस्य पूर्वपूर्वमुनीनां वचनाप्रामाण्यत्वे तात्पर्यवधारणं हेयं, शास्त्रास्याप्रमाण्यापत्तेः, तत् कथमिति तु अस्मिन् प्रबन्धे किञ्चिदालोचितं, स्थाने च सम्यग् आलोचयिष्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् परिभाषेन्दुशेखरं--'व्याख्याततो विशेषप्रतिपत्तिर्न हि सन्देहादलक्षणम्' इत्यस्य परिभाषायां व्याख्यातावसरे भूतिटीकाकारेण श्रीरामकृष्णशास्त्रिणा (तात्याशास्त्रिणा) उक्तं यत्-

-'यथोत्तरमुनीनां प्रामाण्यम् इत्यस्य उत्तरीत्तरमुन्यभिप्रेते अर्थे पूर्वपुर्वमुनीनां तात्पर्यमेव अर्थो न तु पूर्वपूर्वमुनीनामप्रमाण्यमिति, अन्यथा पूर्वशास्त्रस्याप्रामाण्यापत्तिः'। इति।

सहायकग्रन्थनिर्देशः

१। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, बालमनोरमा-तत्त्वबोधिनीसहिता (समासप्रभृतितद्धितप्रकरणान्त) द्वितीयो भागः, मोतिलाल बनारसीदास प्रकाशन दिल्ली २०१० वर्षे।

२। व्याकरणमहाभाष्यम्, भाष्यप्रदीपोद्द्यतसमुल्लसितम्, प्रथमाध्याय-द्वितीयपादादिद्वितीयाध्यायान्त्म् विधिशेषरूप् द्वितीयं खण्डम् संशोधमः श्री भार्गव शास्त्री जोशी चौखम्बा संस्कृतप्रतिष्ठान प्रकाशन ३५ यू ए जवाहरनगर वंगलो रोड पो बा नं २११३ दिल्ली ११०००७, २००७ वर्षे।

३। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी समासप्रकरण ड. सच्चिदाननन्द मुखोपाध्याय, प्रकाशमः श्री सत्यनारायण वन्धोपाध्याय, के ३११० मार्कास स्कोयार कलकाता-७।

४। A Higher Sanskrit Grammar and Composition. Dr. Lairi and Sastri दि ढाका स्टुडेन्टस लाइव्रेरी. ५११., श्यामाचरण दे स्टीट् कलकाता-१३, २००९ वर्षे।

५। अष्टाध्यीयसूत्रपाठः पुष्पादीक्षित ज्ञानभारती पब्लिकेशन दिल्ली, २००९ वर्षे।

६। लघुसिद्धान्तकौमुदी, भैमीव्याख्या, चतुर्थभागः समासप्रकरणम् भीमसेन शास्त्री भैमी प्रकाशन, ५३७, लाजापतराय मार्केच, दिल्ली, ११०००६, पञ्चमसंस्करणम् २०११।

७। काशिका, पाणिनीयसूत्रवृत्तिः , डाः श्रीमङ्गलदेवशास्त्री योखम्बा संस्कृत पुस्तकालयः, बेनारस-१।

८। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (समासादिद्विरुक्तान्तः द्वितीयभागः) श्रीगोपालदत्तपाण्डेयः, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, बाराणसी, २०११।

९। व्याकरणमहाभाष्यम् ('ज्योत्स्ना' समुद्भासितम्०, द्वितीयोऽध्यायः, डा हरिनारायणनिवारी, चौखम्बा विद्याभवन बारणसी।

१०। पञ्चदशी, स्वामी वागेशानन्द, उद्बोधन कार्यालय कलकाता-३००००३।

११। अमरकोष वा अमरार्थचन्द्रिका, श्रीमद् गुरुनाथविद्यानिधि, महाचार्य, संस्कृतपुस्तक भाण्डार, कलकाता-६।

मीमांसाशास्त्रे आधारविमर्शः

राजीव सिन्हा

मीमांसामते आधारस्वरूपम्

मीमांसामते आधारणम् आधारशब्दस्य अर्थः। भेदेन आधारो द्विधा विभज्यते। लघ्वाधारः, दीर्घाधारश्च। अर्थः आधारः न कृतमात्र एव प्रधानेषु उपकरोति, यत् कारणं, तस्मिन् काले प्रधानान्येव न सन्ति। यदा तु सर्वाप्यङ्गानि कृतानि, तदा तज्जन्यापूर्वाणि संभूय प्रधानेषु उपकुर्वन्ति। आधारः प्रथमः अमन्त्रकः 'प्रजापतिं मनसाध्यायन् आधारयति' 'तुष्णीमाधारयति' इति श्रुतेः। आधारमाधारयति इति द्रव्यपरा चोदना। द्रव्यं हि अनया क्रियया क्षार्यते, क्षारितं च यागं साधयति। एतदेव आधारणं प्रधानकर्म। आज्यं द्रव्यं, मान्त्रवर्णिकी इन्द्रो देवता। द्रव्यदेवतासंयुक्तमाधारणम्। तस्य यजतेर्नामधेयम्। आधारे 'ऊर्ध्वमाधारयति' इति गुणविशेषविधिः। 'संततमाधारयति' इति सन्ततशब्दस्तु दीर्घधारत्वात् दीर्घाधार यस्य तादृशत्वात् प्रयुक्तः। दर्शपूर्णमासयोराधारं प्रकृत्य श्रूयते। 'सन्ततमाधारयति' इति। तत्रापि क्षणिकत्वान्मन्त्रेण कर्मणः सह तननं न घटते। एकत्वात् कर्मसंतानो नास्ति। तस्मात् द्रव्याभिप्रायः संतानशब्दः[१] (भाष्यम्)। न च कर्मणः क्षणिकत्वेऽपि क्रियायाः एकफलावच्छिन्नव्यापारनिचयरुपत्वात् दीर्घकालत्वसंभवेन साहित्यमुपपद्यते इति[२] वाच्यम्। अवयवानामपि कतिपयत्वेन दीर्घतरमन्त्र साहित्यस्य तथाप्यनुपपत्तेः (सोमः)। ''संततमाधारयति'' इत्यत्र कर्मैकत्वात् तदविच्छेदविधानानुपपत्तेर्मन्त्र-साहित्यमेव विधीयते इति मन्त्रादेः कर्मांश्चि संनिपातः (भाट्टः)। 'आधारेस्यादेवमेव' एवं वसोर्धारा वत् (मण्डनः)। 'संतताधारकर्म च '। मन्त्रान्ते आरभेत। आधारकर्मणः द्रव्यदेवताऽन्वयेन यागरुपता तत्प्रख्याधिकरणे अभिहिता (शंकरः)।

मीमांसामते आधेयस्वरूपम्

आधेयशक्तिः शक्तिवादः इति अत्र द्रष्टव्यम्। शक्तिः अव्यवधानेन शब्दजन्य प्रतीयत्यनुकूला वृतिः अव्यवहितत्वं च अर्थान्तरप्रतीत्यद्वाराकत्वम्। इदं च लक्षणा वरणाय तादृशचेष्टावारणाय चावशिष्टम्। सा च 'अस्मात् पदात् अयमर्थो बोद्धव्यः। इत्याकारिका ''ईश्वरेच्छा'' इति न्यायविदः। पदाथान्तरं इति मीमांसकाः। अस्य एव संकेत इति व्यवहारः। साक्षाच्छब्दजन्यार्थप्रमिति-सहकारिज्ञानविषयत्वं वा। वैयाकरणास्तु बोधकत्वमेव शक्तिः। एवं लक्षणिकाद्यर्थेऽपि शक्तिरेव। अतएव[२] 'सर्वे सर्वार्थवाचकाः इत्याहुः। ''शक्तिः गोत्वादाविव अन्वयेऽपि'' इति वेदान्तिनः। शक्तिस्त्रिधा सहजा आधेया पदशक्तिश्चेति। शक्तिः पदस्य वाक्यस्य वा क्व इति विचारः[३]

'वाक्यार्थे शक्तिः लक्षणा वा', पदानामेव कार्यान्विते अनुभाविका शक्तिः। स्मारिका च जातिगुणादौ। अनुभावकशक्तिग्रहे च स्मारकशक्तिग्रहस्य हेतुता। तेन उपपत्तेः पदानां वाक्यार्थे न शक्तिः। पदानां अन्वये अपि शक्तिः पदेषु स्मारिका अनुभाविका चेति शक्तिद्वयम्। तत्र स्मारिका जोतौ, अनुभाविका कार्यान्विते इति प्रभाकराः। शक्तिः विनियोग योग्यत्वम्। शक्तिः सँस्कारभेदात् शक्त्युद्बोधः। तदनुरोधिनी भिन्ना च शक्तिः एकमपि विषयं भेदेन समर्पयन्ती स्वभेदाग्रहणात् अनेकग्रहणभ्रमं उत्पादयति। शक्तिः समासेषु अङ्गीकार्या इति वैयाकरणाः शक्तयः सर्वभावानां नानुयोज्याः स्व भावतः। तेन नाना वदन्त्यर्थान् प्रकृतिप्रत्ययादयः। अन्यत्र गतया शक्त्या अन्यस्य अविनियोगः। शक्तेः प्रमाणान्तरविषयत्वात् विधिरूपानुगताया अपि न शास्त्रार्थता। शक्तेः शब्दश्रितत्वात् तद्भेदे शक्तिभेदौचित्यम्।[४] 'देशकालनिमित्तानि व्यञ्जकान्यर्थवादिनः'। शक्तीनां कारणस्थानां स्वकार्यनियमं प्रति। सर्वशक्तीनां अर्थापत्तिरेवैकं प्रमाणम्। सहजशक्तौ आधेयशक्तौ च अर्थापत्तिर्मानम्।

शक्तिवादः ननु एवं 'वह्निः दाहानुकुलद्विष्टातीन्द्रियधर्मसमवाची, दाहजनकत्वात् अदृष्टवत् आत्मवत्' इत्यनुमानस्य अनुकूलतर्काभावेन अप्रयोजकत्वात् उत्तेजकाभावविशिष्टम-प्यादिप्रविबन्धकाभावस्यैव दाहजनकतया मप्यादिसमवधाननाश्यतयाऽपि शक्तिकल्पनस्य अनुपपत्तेः तद् बोधक वेदाभावच्च शक्तिरपि न सिध्येत्। इति चेत् न तृणारणिमणीनां व्यभिचारेण वह्नित्वावच्छिन्नजनकत्वग्रहानुपपत्या कायनिष्टवैजात्यकल्पनापूर्वक हेतु हेतुमदभावत्रयकल्पनं अपेक्ष्य तृणादिनिष्टजनकतावच्छेदकसहजशक्त्यङ्गीकारेण एक हेतु हेतुमद्भावकल्पनालाघवतर्कसह कृततृणादिपक्षकवह्नि जनकत्वहेतुकता दृशधर्मानुमानस्य तत्र मानत्वात्। एवं वैकल्पिकव्रीहियवयोरपि हेतुताग्रहे लाघव व्यभिचारवारणं च।[५] "न च प्रदेयप्रकृतित्वेन उभयोर्हेतुत्वात् जनकतावच्छेदक-शक्त्यभावेऽपि न व्यभिचार" इति वाच्यम्। व्रीहिनिष्ठकारणताग्रहे प्रदेय प्रकृतित्वग्रहः तद्ग्रहे च तदग्रहः इत्यन्योन्याश्रयात्।

[६]"नापि आग्नेयत्वव्याप्यवैजात्यस्य कार्यतावच्छेदकत्वकल्पनेन व्यभिचारपरिहारः"। तादृश जातौ मानाभावात्। व्रीहिजन्यतावच्छेदकतयैव तत्कल्पने विकल्पो दत्तजलाञ्जलिः स्थात्। शक्तेश्च प्रत्येकं पर्याप्ततया न समुच्चयापत्तिः। अन्यथा अन्यतराभावविशिष्ठान्यतरस्य उभया भावविशिष्टव्रीह्यादेवाहेतुत्वकल्पने गौरवापत्तिः व्यभिचारश्च। अतो जनकतावच्छेदकतया सहजशक्तिस्तावत् आवश्यकी तयोश्च अयमेव भेदो यत् सहजशक्तिः जनकतावच्छेदिका, आधेयशक्तिः जनाकाजन्या चेति।

एवं आधेयशक्तिरपि प्रोक्षणादिजन्या व्रीहिनिष्ठः अन्यथा प्रोक्षणादिजन्यापूर्वस्य आत्मनिष्ठतया व्रीहीणां प्रोक्षणकर्मत्वानुपपत्तिः। अदृष्टवदात्मसंयोगेन अदृष्टवत्तया कर्मत्वोपपत्तौ घटादीनामपि तत्कर्मत्वापत्तिः। तेन व्रीहजन्यापूर्वजनिका आधेयशक्तिरपि आवश्यकी।

मीमांसामते सप्तमीविचारः

सप्तम्यर्थोऽपि तत्रैव अन्वति स च 'सप्तम्यधिकरणे च' इति सुत्रानुशिष्टं अधिकरणत्वम्। तच्च 'आधारोऽधिकरणम्' इति सूत्रनिरुक्तम्।

ननु अधिकरणत्वं नाम न येन केनचित् संबन्धेन सम्बन्धत्वम्, रुपसादीनामपि परस्पराश्रयत्वपत्तेः। नापि स्वाधेयसम्बन्धित्वम्, आधेयत्वस्यैव निर्वक्तुम् शक्तेः। तस्य स्वाश्रयसम्बन्धित्वरुपत्वे अन्योन्याश्रयप्रसङ्गाच्च। नापि कारणत्वं, निमित्तकारणादौ अतिव्याप्तेः। नापि समवायिकारणत्वं, संयोगेन घटाद्याश्रय जात्याश्रये समवायाश्रये च भूतलादौ अव्याप्तेः।

“यत्तु तद्भिन्नत्वे सति तत्पतनप्रतिबन्धकसंयोगवन्मूर्तत्वं पतनवन्निरुपिताधिकरणत्वम्। पतमानपर्णादौ आश्रयत्ववारणाय सत्यन्तम्। ब्रह्माण्डादिधारकसंयोगाश्रयैश्वरवारणाय मूर्तपदो पादानम्। वस्तुतस्तु ‘यस्मिन् सर्व प्रतिष्ठितम्। चेवेदं धार्यते जगत्’ इत्यादिवचनात् ईश्वरेऽपि अस्त्येव अधिकरणत्वम्। इतरया ब्रह्माण्डादिधारकत्वस्यैव अनुपपत्तेः। अतो मूर्तपदं नैव देयम्। लक्ष्यं द्रव्यनिरुपिताधिकरणत्वम्। आकाशादीनां तु प्रमाणाभावादेव न द्रव्याधारत्वं आधेयत्ववत्। ईश्वरे तु उक्तवचनात् आधारत्ववत् आधेयत्वेऽपि ‘यः पृथिव्याः तिष्ठन् पृथिवीमन्तरो यमयति। ‘ईश्वरः सर्वभुतानां हृद्येशेऽर्जुन तिष्ठति। इत्यादि श्रुतिसमृतिवशात् न क्षतिः। गुणादिनिरुपिताधिकरणत्वं समवायित्वम्। “समवायादिनिरुपितं च तत्तत्स्वरुपसंबन्धित्वम्” इति मतम्।

‘सप्तम्यधिकरणे च’ इति चकारात् दूरान्तिकार्थेभ्योऽपि सप्तमी। ‘वनस्य दूरे अन्तिके वा ग्रामः। दूरे दूरत्वावच्छिन्नप्रदेशे। प्रतियोगित्वं षष्ट्ऽर्थः यद्यपि अत्र अधिकरणत्वादेव सप्तमी प्राप्यते, तथापि द्वितीयादिविभक्तित्रयेण विशेषविहितेन बाधप्रसक्तौ प्रतिप्रसवार्थः चकारः।

एवं ‘क्तस्येविन्वषयस्य कर्मण्युपसंख्यनम्’ इति वार्तिकात् सप्तम्यधिकरणे च इत्यत्रैव वस्तुतो यत्कर्म तस्मिन् सप्तमी। अधीती व्याकरणे अधीतमनेन इति विग्रहः। ‘इष्टादिभ्यश्च’ इति कर्तरि इन् प्रत्ययस्य विधानात्। एतस्य च तद्धितत्वेन ‘कृत पूर्वी कटम्’ इतिवत् द्वितीयायां प्राप्तायां कर्मणि सप्तमीविधीः तद्बाधेन। शाब्दबोधश्च तद्वदेव। कर्मचात्र मूख्यमेव न तु मासादि तेन ‘मासमधीती व्याकरणे’ इत्यत्र काले द्वितीयैव।

एवं “साध्वसाधुप्रयोगे च” साधुः कृष्णो मातरि भवति, असाधुर्मातुले, इत्यत्र सप्तमी। अत्र वैषयिकत्वादिना अधिकरणसप्तम्यैव सिद्धौ पुनर्वचनं षष्ठीनिषेधार्थम्। न च ‘साधुनिपुणाभ्यामर्थायां सप्तम्यप्रतेः इति वक्ष्यमाण सूत्रेणैव साधुशब्दप्रयोगे सप्तमीसिद्धेः एतद्वार्त्तिकि साधुशब्दग्रहणवैयर्थ्यम्। अनर्यायां प्रतिना योगेऽपि साधुशब्दयोगे सप्तमी इत्येवं सार्थक्यात्। न चैवं ‘साधुर्भृत्यो यज्ञः इति षष्ठी प्रयोगानापत्तिः, तत्र यज्ञो भृत्यद्वारकान्वयस्वीकारेण साधुत्वद्वार कान्वयानङ्गीकारात्। न चैवमपि आर्यानर्यादिसाधारण्येन साधुशब्दयोगे सप्तमीविधौ वक्ष्यमाणसुत्रे अर्याग्रहणवैयर्थ्ये निपुणदयोगे आर्यायमेव सप्तमी इत्येवं सार्थक्यात् न चैवं एतद्वाक्येनैव साधुशब्दयोगेऽपि “सप्तमीसिद्धेः” उक्त सुत्रे साधुशब्दग्रहणवैयथ्यम्। उत्तरभाविवार्त्तिकिन पुर्वभविसूत्रे वैयथ्येशंकाया अनुक्तिसहत्वात्। एवं[७] ‘षष्ठी चानादरे’ इति सूत्रात् अनादरविशिष्टलक्ष्यलक्षणभावविवक्षायां षष्ठीसप्तम्य विकल्पेन। ‘रुदति रुदतो वा प्राव्राजीत् रुदन्तं पुत्रमनादृत्य इत्यर्थः।

एवं [८]“स्वामीश्वराधिपतिदायादसाक्षिप्रतिभुप्रसुतैश्च’ इति सूत्रात् एभिः सप्तमिर्योगे षष्ठीसप्तम्यौ स्तः। ‘गोषु गावं वा स्वामी’ निरुपकत्वं विभवत्यर्थः। तस्य च स्वाम्यादिद्वारकः अस्ति क्रियान्वयः।

समानार्थकस्वम्यादित्रयग्रहणं पर्यायान्तर निवृत्यर्थम्। विरुपाणामपि समानार्थानाम् इति वार्त्तिकात् वक्रदण्डौ इतिवत् पदत्रयैकशेषस्तु शब्दस्वरुपपरत्वात् न शङ्क्यः 'गवां गोषु वा प्रसुतः' गा अनुभवितुं जात इत्यर्थः इति हरदत्तः।

एवं[९] 'साधुनिपुणाभ्यामर्चायां सप्तम्यप्रत्तेः' इति सुत्रात् 'मातरि साधुर्निपुणो वा' इत्यत्र सप्तमी। आर्चाऽभावे 'निपुणो राज्ञो भृत्यः' इति षष्ठी। प्रतिग्रहणमुपलक्षणम्।[१०] 'साधुर्निपुणो वा मातरं प्रति परि अनु वा'। पूर्वमेव च व्याख्यातप्रायं इदं सूत्रम्।

एवं[११] 'प्रसितोत्सुकाभ्यां तृतीया च' इति सूत्रात् आभ्यां योगे तृतीया स्यात् सप्तमी वा इत्यर्थकात् प्रसित उत्सुको वा हरिणा हरौ वा इत्यत्र विकल्पेन सप्तमी। प्रसितः आसक्तः, न तु प्रकर्षेण शुक्लः। विषयत्वं विभक्त्यर्थः। तृतीयायाः पाक्षिकत्वार्थे वचनम्।

एवं[१२] 'नक्षत्रे च लुपि' इति सूत्रात् नक्षत्रवाचिप्रकृतेः[१३] 'नक्षत्रेण युक्तः कालः' इत्यनेन अण्प्रत्ययस्य[१४] 'लुबविशेषे' इति लुपि कृते नक्षत्रयुक्तकालप्रातिपदिकात् अधिकरणे तृतीयासप्तम्यौ स्तः इत्यर्थकात् 'मूलेन मूले वा देवीमावाहयेत् इत्यादौ सप्तमी, कालिकाधिकरणत्वं विभक्त्यर्थः। अण् प्रत्ययाकरणे न शुद्धनक्षत्रपरत्वे 'पुष्ये शनिः' इत्यादौ सप्तम्येव, न तृतीया। कालपरत्वेऽपि अधिकरणत्वाविव-क्षायाम् 'अद्य पुष्यः' इत्यादौ प्रथमाऽपि।

एवं [१५]'सप्तमीपञ्चम्यौ कारकमध्ये' इति सूत्रात् सजातीययोर्विजातीय-योर्वा कारकयोर्मध्ये यौ कालाध्वानौ तत्र सप्तमीपञ्चम्यौ स्तः इत्यर्थकात् 'अद्य भुक्त्वा अयं द्व्यहे द्व्यहाद्वा भोक्ता, इह स्थोऽयं क्रोशे क्रोशाद्वा लक्ष्यं विध्येत्। इत्यादौ विकल्पेन सप्तमी। अत्र यद्यपि भोजनद्वयेऽपि एक एव पुरुषः कर्तृकारकं तथापि अद्यतनकालीनभोजनक्रियानिरूपितकर्तृत्वात् व्यहकालीन भोजनक्रियानिरुपितकर्तृत्वस्य भेदात् कारकद्वयमध्यत्वम्। द्वितीयोदाहरणे तु अयं इति कर्ता, लक्ष्यं इति कर्म, इह इत्यधिकरणम् इति विजातीय मध्यत्वम्। सर्वत्र अधिकरणत्वं विभक्त्यर्थः। अपादानत्वाद्यसंभावत् पक्षे पञ्चमीप्राप्त्यर्थः विधिः।'

एवं अधिकशब्दोनापि योगे 'लोके लोकाद्वा अधिको हरिः' इत्यादौ पञ्चमीसप्तम्यौ ज्ञेये[१६] 'तदस्मिन्नधिकं' [१७]'यस्मादधिकम्' इति च सूत्रीयद्विविधानिर्देशात् निरुपितत्वं विभक्त्यर्थः। स्वसम्बन्धाधिक्याश्रय-वृत्तित्वसंसर्गेण क्रियान्वयी।

एवं [१८] 'यस्मादधिकं यस्य चेश्वर वचनं तत्र सप्तमी' इति सूत्रात् आधिक्यार्थककर्मप्रचनीयुक्ते सप्तमी स्यात् स्यात् इत्यर्थकात् 'अप परार्धे हरेर्गुणः' इत्यादौ सप्तमी। प्रतियोगित्वं सप्तम्यर्थः। स्वसम्बन्ध्याधिक्याश्रयगुणवृत्तित्वेन क्रियान्वयी। उपपदं तात्पर्यग्राहकम्।

एवं [१९]'अधिरीश्वरे' इति सूत्रात् ऐश्वर्ये अधिः कर्मप्रवचनीयसञ्ज्ञः तद्युक्ते एश्वर्यप्रतियोगिनि तदनुयोगिनि च 'अधिरामे भूः' 'अधिभूविरामः' इत्यादौ पर्यायेन सप्तमी। अत्र क्रमेण अनुयोगित्वं प्रतियोगित्वं च सप्तम्यर्थः। स्वसम्बन्ध्यैश्वर्यसम्बन्धीतरवृत्तित्वं आख्यातार्थसंसर्वः। अधिः तात्पर्यग्राहकः रामप्रक्योगिकस्वत्वाश्रयो भूः, भूवृत्तिस्वत्वप्रतियोगी रामः इति च फलितोऽर्थः।

तत् सिद्धं सप्तम्यर्थः शक्यो लाक्षणिको वा सर्वोऽपि भावनान्वयी इति। तदेवं लिङ्गसंख्याव्यतिरिक्तसुबर्थमात्रस्य सिद्धे भावनान्वयः।

न चैवं 'इत्यजारदमाहिंसातपः स्वाध्यायकर्मणाम्। अयं तु परमो धर्मो यद् योगेनात्मदर्शनम्' इत्यत्र 'मणिमुक्ताप्रवालानां सर्वस्यैव पिता प्रभुः, स्थावरस्य तु सर्वस्य न पिता न पितामहः। इत्यत्र च निर्धारणषष्ठी न स्यात् अभेदाभानात् इति वाच्यम्। कर्मभेदस्य आत्मदर्शने निर्धारणसंभवात्। द्वितीये तु सर्वस्येति षष्ठ्या निर्धारणत्वसंभवात्। अत एव 'माथुराः पाटलिपुत्रकेभ्य आढ्यतराः' इत्यत्र निर्धारणैकदेशे पञ्चम्या लक्षणा, अभेदभानाभावात्। एवं 'मातरि साधुर्निपुणो वा' इत्यत्रापि 'हरिहरौ वा उत्सुकः प्रसितः' मूलेनावाहयेत्' इत्यत्रापि लक्षणा इति दिक्।

अत्र च उपपदविभक्तितः कारकविभक्तेः बलीस्त्वम् कारकविभक्त्यर्थस्य श्रुतक्रियान्वयित्वात्। उपपदविभक्त्यर्थस्य कल्पित क्रियान्वयित्वात् इति दिक्।

सप्तमी प्राधान्यमपि बोधयति। अगारे गावो वा स्यन्ताम्, अगारे कुसुमानि इत्यादिवत् प्राधान्येऽपि सप्तम्यविरोधः। सप्तमीविभक्ति आधारे भवति। आधारश्च क्रियायाः तत्कारकाणां च विशिष्ठानां धारणे वर्त्तते। सप्तमीविभक्तिः क्वचित् निमित्तत्वबोधिका। 'भिन्ने जुहोति' अत्र कपालादिभेदो होमे निमित्तम्। सप्तम्यन्तस्थले शेषत्वमेव श्रौतं न तु शेषित्वं, नहि सप्तम्याः प्राधान्यमर्थः अधिकरणत्वमात्रस्य तदर्थत्वात्।

विश्लेषणम् मीमांसामते

आधारे सप्तमी विभक्तिर्भवति। आधारश्च क्रियायाः तत्कारकाणां च विशिष्टानां धारणे वर्त्तते। तस्मात् गुणभूतः। आधूननं अग्निचयने उखास्थापने। तत्र प्रकाणपठिता चेकेचित् चतुर्दशमन्त्रा ग्राह्याः न तु आदित एव। [२०]"वेशीनां त्वा पत्नन्नाधूनोमि" इत्यादयो मन्त्राः आधेयशक्तिः 'शक्तिवादः' इत्यत्र द्रष्टव्यम्। आधेयशक्तौ अर्थापत्तिः प्रमाणम्। आध्वरिकाहुतीनां दीक्षाऽऽतिभिः समुच्चयः। 'आकूत्यै प्रयुजेऽग्नये स्वाहा' इत्यादयः 'आकूतिमग्निं प्रयुजं स्वाहा' इत्यादयश्च होमलिङ्गा षट् षट् मन्त्रा आम्नाताः। तत्र 'षट् जुहोति' इति श्रुयमाणो विधि, अन्यतर षट् कस्य होमेषु विनियोगार्थमाहुति वादः एव, इति प्राप्ते, द्वयोर्द्वयोः सजातीययोरेकी करणेन 'द्वादश जुहोति' इति वचनान्तरविहितानामेष [२१]'सावित्राणि जुहोति' इतिवत् पर्यायवादः। आध्यवर्यवं अध्वर्युणा कर्त्तव्यम्। आध्वर्यवं इति समाख्यातानि कर्माणि अध्वर्युणा कर्त्तव्यानि। हौत्रमिति च होत्रा। आध्वर्यवमिति समाख्याते वेदे जयादयः समाम्नाताः सन्तः अध्वर्युणा करिष्यन्ते। आध्वर्यत्वं न प्रोक्षण्यासादनादि, दर्शपूर्णमासयोः, किन्तु आग्नीध्रम्। आध्वर्यवं महाकाण्डं, याजमानं अवान्तरकाण्डम्। आध्वर्यवं वाजसनेयिशाखायां चरकशाखसु च बहु, इत्येतावता नाल्पविषयं अप्रमाणीकुर्वन्ति। आध्वर्यवः प्रैषः, आग्नीघ्रः प्रैषार्थः। आध्यर्यवः होमः इत्यनया निरपेक्षया प्रवलया समाख्यया अध्वयुरिव सत्यां शक्तौ चरमसैर्जुहुयात्। ग्रहहोम व्यापृतत्वेन कदाचित् शक्तौ चमसाध्वर्यवो जुहुयुः। आध्वर्यवाः प्रैषाः इति याज्ञिकसमाख्या। तत्र व्यस्ताः प्रैषा आध्वर्यवाः। अग्नये समिध्यमानायानुब्रुहि इत्याद्याः, आध्वर्यवानेव कुर्वन् 'अध्वर्युर्यजति' इत्येवमुच्यते, आध्वर्यवेऽपि

क्वचिदस्त्येव याज्याऽनुवाक्याऽऽम्नानम्। आध्वर्यवेष्वपि प्रयोक्तृत्वेन यजमानस्य कर्तुत्वम्। आध्वर्यवत्वं द्वादशद्वन्द्वानां दर्शपूर्णमासयोः आध्वर्यवप्रवचनाख्यो यजुर्वेदः। आध्वर्यवशब्दवाच्यत्वेन अन्वाधानादेः, अध्वर्युशब्दवाच्यत्वेन च ऋत्विजः अन्वाधानादिकर्तुत्वकल्पना भवति॥ आध्वर्यवसांमाख्याते वेदे समाम्नातानां पदार्थानां अध्वर्येरेव कर्तुत्वावश्यंभावः। आध्वर्यवादि कर्म कुर्वाणेषु हि कर्तृषु कर्मनिमित्ता एवता आख्याः प्रसिद्धाः, न यांजमानं कुर्वाणेषु आध्वर्यवादिसमाख्यायाः अवैदिकत्वेऽपि अनादित्वेन पुरुषनिवन्धनदोषाभावात् मिथ्यात्वं तावन्नास्ति। अध्वर्यवादिसमाख्यानां वेदे एव प्रयोगात् न लोकिकत्वचोद्यं क्रियते। आध्वर्यवादिसमाख्यानात् ज्योतिष्टोमादिप्रधानेषु तदर्थेष्वेव प्राप्नुवत्सु स्वर्ग कामाद्येकवाक्यत्वात् अर्थिमात्रविषयत्वं विज्ञायते। [२२]'वाक्यं समाख्यायाः बलवत्'। आनतिः भृत्या परिक्रीय वशीकारः। सा च यज्ञे ऋत्विजां इष्टप्रयोजना। [२३]'द्वादशतादिपरिमाणनियमो मन्त्रवत्त्वनियमश्च अदृष्टार्थः।'

तथ्यसूची

१। मीमांसादर्शनम्, भूतनाथसप्ततीर्थ, कलिकाता।
२। मीमांसाकोषः, केवलानन्द सरस्वती, प्राज्ञापाठशालामण्डल, ग्रन्थमाला। (पृः ३८०७)
३। मीमांसाकोषः। (पृः ३८०७)
४। मीमांसाकोषः (पृः ३८०८)
५। मीमांसाकोषः। (पृः ३८१०)
६। मीमांसाकोषः (पृः ३८१०)
७। पाणिनिसूत्रपाठः २/३/३८।
८। पाणिनिसूत्रपाठः २/३/३९।
९। पाणिनिसूत्रपाठः (२/३/४३।
१०। मीमांसाकोषः (पृः ४१४९)
११। पाणिनिसूत्रपाठः २/३/४४
१२। पाणिनिसूत्रपाठः२/३/४५।
१३। पाणिनिसूत्रपाठः ४/२/३७।
१४। पाणिनिसूत्रपाठः ४/२/४।
१५। पाणिनिसूत्रपाठः २/३/७।
१६। पाणिनिसूत्रपाठः ५/२/४५।
१७। पाणिनिसूत्रपाठः २/३/९।
१८। पाणिनिसूत्रपाठः २/३/९।
१९। पाणिनिसूत्रपाठः २/४/९७।
२०। मीमांसाकोषः।

२१। मीमांसाकोषः।

२२। मीमांसाकोषः (पृः ९३५)

२३। मीमांसाकोषः (पृः ९३५)

सहायकग्रन्थसूची

१। मीमांसादर्शनम्, भूतनाथसप्ततीर्थ, कलिकाता।

२। मीमांसाकोषः, केवलानन्द सरस्वती, प्राज्ञापठशालामण्डल, ग्रन्थमाला।

३। भारतीयदर्शनम्, डः जगदीशचन्द्रमिश्र, चौखम्वा संस्कृत संस्थानम्,, वारानसी।

४। शब्दशक्ति प्रकाशिका, चौखम्वा संस्कृत संस्थानम्, वारानसी।

५। व्युत्पत्तिवादः, डः हरिनारायण तिवरी, राष्ट्रीयसंस्कृतसंस्थानम्।

६। अष्टाध्यायी, डः तपनशंकर भट्टाचार्य, कलिकाता।

७। तत्त्वचिन्तामणी, चौखम्वा संस्कृत संस्थानम्, वारानसी।

८। न्यायायनम्, डः कमलेश मिश्र, पुरी।

९। न्यायकोष, भीमाचार्य, पुने।

१०। वैयैकरणभूषणसार; नन्दकिशोर शास्त्री, चौखम्वा संस्कृत संस्थानम्, वाराननन

সংস্কৃতসাহিত্যে বিজ্ঞানচর্চা

সুদীপ্তা হালদার

আধুনিক সমাজ প্রগতিশীল। এই সমাজের উন্নতির জন্য বিজ্ঞানের অগ্রগতিকে স্বীকার করতেই হবে। কিন্তু বিজ্ঞানের এই যে উন্নতি সাধিত হয়েছে তা কিন্তু হঠাৎ হয় নি। বিজ্ঞানের অগ্রগতির পশ্চাতে সাহিত্যের বিশাল অবদান আছে। কিন্তু ভারতের সমস্ত সাহিত্যের মধ্যে প্রাচীনতম এবং সমৃদ্ধিশালী সাহিত্য হল সংস্কৃতসাহিত্য। এই সাহিত্যের মধ্যে এমন কোন বিষয়ের অন্তর্ভুক্তি নেই, যা এখানে আলোচিত হয় নি। সংস্কৃতসাহিত্য ভান্ডারে যে রত্নরাজি বিদ্যমান আছে তা অদ্যাবধি অনস্বীকার্য। এই সংস্কৃতভাষা ভারতীয় ভাষাসমূহের জননী হওয়ায় এতে চতুর্বেদ, ইতিহাস, বিজ্ঞান, ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র, পুরাণ, চিকিৎসাশাস্ত্র, কলাবিদ্যা প্রভৃতি বিষয়ের অন্তর্ভুক্তি হয়েছে। প্রাচীনভারতের আইনশাস্ত্র সম্পর্কে পোল্যান্ডের একজন প্রখ্যাত পন্ডিত বলেছেন যে—কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্র পাণ্ডিত্যে, সূক্ষ্মতায় এবং গভীরতায় অতুলনীয়। শুধু তাই নয়, সংস্কৃতভাষায় রচিত জ্যোতিষশাস্ত্র, জ্যোতির্বিদ্যা, বীজগণিত, জ্যামিতি, ভোজবিদ্যা, শরীরবিজ্ঞান, শবব্যবচ্ছেদবিদ্যা, চিকিৎসাশাস্ত্র, রসায়নশাস্ত্র, সমাজনীতি, নীতিশাস্ত্র, ধনুর্বিদ্যা, ন্যায়নীতি, কামশাস্ত্র, অলঙ্কার, ছন্দোবিজ্ঞান প্রভৃতি বিষয় এই সংস্কৃতসাহিত্যকে সমৃদ্ধ করেছে।

পূর্বে যদিও সকলের ধারণা ছিল যে, বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে প্রাচীনভারতের সেরূপ কোন অগ্রগতি পরিলক্ষিত হয় না। কিন্তু বর্তমান গবেষণার দ্বারা পরীক্ষিত যে, বিজ্ঞান ও প্রযুক্তির ক্ষেত্রে প্রাচীনভারতীয় পন্ডিতদের অবদানকে কখনই উপেক্ষা করা সম্ভব নয়।

প্রাচীনকাল অর্থাৎ বৈদিকযুগ থেকেই বিভিন্ন পন্ডিতদের দ্বারা আবিষ্কৃত বিষয়, যা বিভিন্ন ঋষি, মুনি, শিষ্য ও প্রশিষ্য পরম্পরাক্রমে চর্চিত হয়েছিল তাই আধুনিকযুগে বিজ্ঞানের দ্বারা পরিমার্জিত ও পরিবর্ধিত হয়েছে। বিজ্ঞানের অগ্রগতি যে এত দ্রুত হয়েছে তার বীজ কিন্তু বীজাকারে সংস্কৃতসাহিত্যেই বপন হয়েছে। এই বিষয়ে কিছু দৃষ্টান্তের মাধ্যমে সংস্কৃতসাহিত্যে বিজ্ঞানচর্চার প্রভাব আমাদের কাছে আরও সহজবোধ্য হবে। তাছাড়া সংস্কৃতসাহিত্যে বিজ্ঞানচর্চা বিষয়ে যেসব তথ্য আমাদের হস্তগত হয়েছে তার বিস্তার কম নয়। এইসব বিষয়ে সংস্কৃতসাহিত্যে যে আলোচনা হয়েছে সেগুলি হল—

ভৌগোলিক তথ্য—প্রাচীন সাহিত্যে বৈজ্ঞানিক ধারণার উল্লেখ প্রসঙ্গে প্রথমেই বলা যায়, ঋগ্বেদের কথা। বিজ্ঞানে যে ঋতুচক্রের কারণরূপে সূর্যের অবস্থানকে গুরুত্ব দেওয়া হয়, তার উল্লেখ আমরা ঋগ্বেদে দেখতে পাই। সূর্যের অবস্থানের উপরেই যে ঋতুচক্রের আবর্তন করে তার উল্লেখ ঋগ্বেদে এইভাবে পাওয়া যায়—

> অভিযজ্ঞং গৃণীহি নো গ্নাবো নেষ্টঃ পিব ঋতুনা।
> ত্বং হি রত্নধা অসি।।[১]

তাছাড়া ঋগ্বেদে পৃথিবীর আহ্নিকগতি ও বার্ষিকগতির জ্ঞান স্পষ্টভাবে প্রতিফলিত না হলেও পৃথিবীর কক্ষপথের অস্পষ্ট আভাস (১০।৮৬।৪) বিদ্যমান আছে। গগন পর্যবেক্ষণ করে বৈদিক ঋষিগণ নক্ষত্রসমূহের

মধ্যে গ্রহগতি নিরীক্ষণ করে নক্ষত্রচক্র আবিষ্কার করেন। ঋগ্বেদে এই নক্ষত্রচক্রকে ‘সোমগৃহ’ রূপে অভিহিত করা হয়েছে। সেখানে বলা হয়েছে—‘অথো নক্ষত্রাণামেষামুপস্থে সোম আহিতঃ’[২] কিন্তু তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে নক্ষত্রচক্রকে ‘দেবগৃহ’ নামে বর্ণনা করা হয়েছে।

সুতরাং, বর্তমানে বিজ্ঞানের মাধ্যমে যে জ্যোতিষ্কপুঞ্জের উল্লেখ পাওয়া যায়, তার আভাসরূপে এই সংস্কৃতসাহিত্যের অবদানকে অস্বীকার করা যায় না।

তাছাড়া বিভিন্নপুরাণে দ্বীপ এবং বর্ষসমন্বিত পৃথিবীর বর্ণনা দৃষ্ট হয়। বিভিন্ন ব্রাহ্মণ্যসাহিত্যে, বৌদ্ধগ্রন্থে অনেক ভৌগোলিক তথ্য প্রদত্ত হয়েছে। পুরাণসমূহে বায়ুমন্ডলের বিভিন্ন স্তরের বর্ণনা আছে যা Troposphere ও Stratosphere-এর তুল্য বলে মনে করা হয়।

এমন কি, দ্বাদশ মাসের অতিরিক্ত ত্রয়োদশমাস (অধিমাস) সম্পর্কেও ঋগ্বেদীয় ঋষিগণ অবহিত ছিলেন। তাই ঋগ্বেদে বলা হয়েছে—

বেদ মাসো ধৃতব্রতো দ্বাদশ প্রজাবতঃ।
বেদা য উপজায়তে।।[৩]

জ্যোতির্বিদ্যাবিষয়ক তথ্য—বর্তমানে জ্যোতির্বিজ্ঞানীদের দ্বারা চন্দ্র, সূর্য, তাদের গতি—প্রকৃতি যেভাবে নির্ণীত হয়, সেইরূপ প্রাচীনকালে বৈদিক ধর্মানুষ্ঠানের প্রয়োজনে প্রাচীন ঋষিরা জ্যোতিষিক গণনা শুরু করেছিলেন। নক্ষত্র এবং চন্দ্র-সূর্যের পারস্পরিক অবস্থিতি ও গতিপ্রকৃতি পর্যবেক্ষণ করেই বৈদিক জ্যোতির্বিদ্যার সূত্র প্রণয়ন করা হয়। এই জ্যোতির্জ্ঞানকে গণিতজ্যোতিষ বা সিদ্ধান্তজ্যোতিষ বলা হয়। বিভিন্ন নক্ষত্র গ্রহের সঞ্চরণের ফলে নিসর্গজগতে যে শুভাশুভ ঘটনা সৃষ্ট হয়, যেমন—ভূমিকম্প, ঝড়বৃষ্টি, শস্যহানি, ধূমকেতুর আবির্ভাব প্রভৃতি নিরীক্ষণের মাধ্যমে জ্যোতিষসংহিতা প্রণীত হয়। ফলিতজ্যোতিষের দ্বারা গ্রহের অবস্থান থেকে মানুষের জীবনে শুভ ও অশুভ ফল নির্ণয় করা যায়।

সুতরাং, বলা যায় এই জ্যোতির্বিজ্ঞান মহাকাশবিজ্ঞান এবং তদ্ পরবর্তিকালে মহাকাশের পটভূমিকায় মানুষের ভূমিকার নির্ণায়ক। প্রথমে জ্যোতির্বিজ্ঞান কোন গাণিতিক নিয়মের অনুসারী ছিল না, কিন্তু বেদাঙ্গ-জ্যোতিষ রচনার সময় থেকে গাণিতিক নিয়মে জ্যোতিষচর্চার সূত্রপাত হয়। অতএব, জ্যোতির্বিদ্যার ভিত্তি যথেষ্ট বৈজ্ঞানিক।

ভারতীয় জ্যোতির্বিজ্ঞানের উজ্জ্বলতম ব্যক্তিত্ব হলেন, আর্যভট্ট। তাছাড়া অপর জ্যোতির্বিজ্ঞানিরূপে প্রাচীনভারতে বরাহমিহির খ্যাতি অর্জন করেছেন।

তৈত্তিরীয় সংহিতা এবং তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে প্রত্যেক নক্ষত্রের নাম এবং অধিপতি দেবতার উল্লেখ করা হয়েছে। এইভাবে বিচ্ছিন্নভাবে হলেও জ্যোতির্বিজ্ঞানসংক্রান্ত অনেক তথ্য বৈদিক সাহিত্যে পাওয়া যায়।

গণনা পদ্ধতি বিষয়ক তথ্য—সংস্কৃত সাহিত্যে গণনাপদ্ধতি বিষয়ক তথ্য প্রদত্ত হয়েছে। মনে করা যেতে পারে, বর্তমানকালে আমরা যে ‘calendar’ ব্যবহার করি, সেই ধারণা প্রাচীনকালে ভিন্নরূপে প্রদর্শিত হয়েছে। যেমন—

প্রাচীনকালে বিরহিনীগণ দেহলীতে প্রত্যহ একটি একটি করে ফুল রেখে প্রবাসী স্বামীর আগমনের দিনটি গণনা করত। তাই এই গণনার ইঙ্গিতরূপে কালিদাস তাঁর ‘মেঘদূতম্’ গীতিকাব্যে বলেছেন যে—

তাঞ্চাবশ্যং দিবসগণনাতৎপরামেকপত্নী-
মব্যাপন্নামবিহতগতির্দ্রক্ষ্যসি ভ্রাতৃজায়াম্।[৪]

আশাবন্ধঃ কুসুমসদৃশং প্রায়শো হ্যঙ্গনানাং
সদ্যঃপাতি প্রণয়িহৃদয়ং বিপ্রয়োগে রুণদ্ধি।।[৪]

তাছাড়া কালিদাস উত্তরমেঘেও বিরহিনী যক্ষবধূর তাঁর স্বামীর অনুপস্থিতির দিন থেকে বা তাঁর বিরহের দিন থেকে আরম্ভ করে বিরহান্ত দিনগুলি হিসাব করার জন্য মাটিতে একটি একটি করে দেহলীপুষ্প গুনছে—এইরূপ গণনাপদ্ধতির বর্ণনা করেছেন, যেমন—

শেষান্ মাসান্ বিরহদিবসস্থাপিতস্যাবধের্বা
বিনশ্যন্তী ভুবি গণনয়া দেহলীদত্তপুষ্পৈঃ।[৫]

সুতরাং, আমরা মনে করতে পারি পরবর্তিকালে Calendar-এর ধারণা হয়তো এই গণনা পদ্ধতি অনুসরণ করে হয়েছে।

চিকিৎসাবিষয়ক তথ্য—সংস্কৃত সাহিত্যে অথর্ববেদের উক্ত বিভিন্ন চিকিৎসাপদ্ধতিকে চিকিৎসাশাস্ত্রের আদিমরূপ হিসাবে অভিহিত করা যায়। সংস্কৃত সাহিত্যে চিকিৎসাশাস্ত্রের ৮টি শাখার উল্লেখ পাওয়া যায়। যেমন—i) শল্যতন্ত্র (Major Surgery) ii) শল্যক তন্ত্র (Minor Surgery) iii) কায়চিকিৎসা (Therapeutics) iv) ভূতবিদ্যা (Demonology) v) কুমারভৃত্য (Pediatrics) vi) অগদতন্ত্র (Toxicology) vii) রসায়ন (Elixirs) vii) বাজিকরণ (Aphrodisiacs)

বৈদিকযুগে যে শরীরস্থানবিদ্যা, ভ্রূণবিদ্যা ও স্বাস্থ্যবিজ্ঞান সম্পর্কে ভারতীয় চিকিৎসক পন্ডিতদের জ্ঞান ছিল তার প্রমাণ পাওয়া যায়। পরবর্তিকালে চিকিৎসাবিজ্ঞান এই সমস্ত বৈদিক বা প্রাচীনরীতিকে অনুসরণ করে তাদের উন্নতির পথ সুগম করে। প্রাচীনযুগে ঋগ্বেদে ও অথর্ববেদে চিকিৎসাশাস্ত্র বিষয়ক নানা তথ্য সমন্বিত আছে তা নিম্নে আলোচনা করা হল। যেমন—

ঋগ্বেদের রুদ্রসূক্তে ওষধির দ্বারা শতবর্ষ জীবিত রাখার প্রার্থনা আছে। রুদ্রসূক্তে বলা হয়েছে—"শতং মিসা অশীয় ভেষজেভিঃ।"[৬]

আবার, ঋগ্বেদে বলা হয়েছে যে, বিশ্‌পলা যুদ্ধে তাঁর পা হারান। কিন্তু অশ্বিদ্বয় বিশ্‌পলাকে লোহার তৈরী কৃত্রিম জঙ্ঘা দান করেন।

অথর্ববেদেও এমন অনেক মন্ত্র আছে যা তৎকালীন শল্যচিকিৎসা (Surgery) এবং অস্থিবিদ্যারও (Osteology) যে উন্নতি সাধিত হয়েছিল তার সাক্ষ্যবহন করে। সেইসময় অস্থিভগ্ন হলে লতাগুল্মের দ্বারা তাকে দৃঢ়ভাবে সংস্থাপিত করা হত। এইবিষয়ে গুল্মকে সম্বোধন করে কোন এক ঋষির আবেদন—

লোম লোম্না সংকল্পয়া ত্বচা সংকল্পয়া ত্বচম্।
অসৃক্ তে অস্থি রোহতু চ্ছিন্নং সং ধেহ্যোষধে।।[৭]

সুতরাং বর্তমান চিকিৎসাবিজ্ঞানে যে অঙ্গপ্রতিস্থাপন করা হচ্ছে তার ধারণা কিন্তু বৈদিকযুগেই পাওয়া যাচ্ছে। অতএব, চিকিৎসাবিজ্ঞানের এই উন্নতির পশ্চাতে রয়েছে সংস্কৃত সাহিত্যের অবদান।

তাছাড়া অথর্ববেদের সূক্তগুলির একটি বৃহৎ অংশ নানাপ্রকার ব্যাধির প্রকোপ দূর করার জন্য ব্যবহারের উদ্দেশ্যে রচিত হয়েছিল। যদিও তৎসময়ে অথর্ববেদের ঋষিরা কষ্টদায়ক রোগব্যাধির নেপথ্যে অসুর বা দানবের অস্তিত্ব কল্পনা করে মন্ত্রশক্তির মাধ্যমে তাকে দূরীভূত করতে চেষ্টা করেছেন। যদিও তৎকালীন ঋষিগণ বৈজ্ঞানিক দৃষ্টিভঙ্গী বা বিজ্ঞানসম্মতভাবে এইসব রোগের নিবারণবিষয়ে তৎপরতা দেখান নি। কিন্তু তাদের দ্বারা উল্লিখিত রোগের নিবারণের কৌশল দেখে অস্পষ্টভাবে হলেও তারা চিকিৎসাশাস্ত্রে তথা আয়ুর্বেদে যে

পন্ডিত ছিলেন তা মনে করা যায়। তাছাড়া আয়ুর্বেদের নানা জ্ঞান দ্বারা পরবর্তিকালীন চিকিৎসাবিজ্ঞান অগ্রগতি লাভ করে। অথর্ববেদে জ্বররূপ অসুরকে সম্বোধন করে ঋষি বলছেন—

> অয়ং যো বিশ্বান্ হরিতান্ কৃণোষ্যুচ্ছোচয়নগ্নিগিরি বা ভিদুন্বন্।
> অধাহি তরামন্নর সো হি ভূয়া অধান্যঙ্ভূধরাং বা পরেহি।।[৮]

তাছাড়া ব্যাধি নিরাময়ের জন্য মন্ত্রশক্তি সংযুক্ত বিভিন্ন লতাগুল্ম ও জলকে ভেষজরূপে ব্যবহার করার কথা আমরা অথর্ববেদে পেয়ে থাকি। অথর্ববেদের প্রথম সুক্তটিতে অপদেবতার উদ্দেশ্যে সুন্দর স্তুতি করা হয়েছে—

> শন্নো দেবীরভিষ্টয়ে আপো ভবন্তু পীতয়ে।
> শংযোরভি স্রবন্তু নঃ।।[৯]

তাছাড়া অথর্ববেদে তক্মন্, অশ্বরীরোগ, কোষ্ঠকাঠিন্য, শূলযন্ত্রণা, চক্ষূরোগ, কুষ্ঠ, বাত প্রভৃতি রোগের উল্লেখ আছে।

তৎপরবর্তী অর্থশাস্ত্রেও কৌটিল্য 'কন্টকশোধন' নামক চতুর্থ অধিকরণের যে প্রকরণগুলি উল্লিখিত হয়েছে, তারমধ্যে একটি প্রকরণের নাম হল—'আশুমৃতকপরীক্ষা' অর্থাৎ সদ্যোমৃতের পরীক্ষা বা মৃতব্যক্তির স্বাভাবিক বা অস্বাভাবিক মৃত্যু হয়েছে কিনা তার পরীক্ষা। অতএব, আধুনিকযুগে বিজ্ঞান নির্ভর মৃতব্যক্তির যে 'Post-mortem' করা হয়, তার প্রয়োগ প্রাচীনযুগেই নির্ণীত হত এই আশুমৃতকপরীক্ষার মাধ্যমে। তাই অর্থশাস্ত্রে কৌটিল্য 'কন্টকশোধন' অধিকরণে প্রকরণগুলির নাম করে বলেছেন—'কারুকরক্ষণম্। বৈদেহকরক্ষণম্। উপনিপাতপ্রতীকারঃ। গূঢ়াজীবিনাং রক্ষা। সিদ্ধব্যঞ্জনৈর্মাণবপ্রকাশনম্। শঙ্কারূপকর্মাভিগ্রহঃ। আশুমৃতকপরীক্ষা। বাক্যকর্মানুযোগঃ। সর্বাধিকরণরক্ষণম্। একাঙ্গবধনিষ্ক্রয়ঃ। শুদ্ধশ্চিত্রশ্চ দণ্ডকল্পঃ। কন্যাপ্রকর্ম। অতিচারদণ্ডঃ।। ইতি কন্টকশোধনং চতুর্থমধিকরণম্।'[১০] সুতরাং তৎকালীন সমাজ এবং এই সংস্কৃতসাহিত্য চিকিৎসাশাস্ত্র বিষয়ে কতটা উন্নত ছিল তা অনুধাবন করা যায়।

প্রাচীনসাহিত্যে আয়ুর্বেদের যে গুরুপরম্পরাক্রম প্রাপ্ত হয়, তার মধ্যে আত্রেয় বিশিষ্টস্থান অধিকার করে। আত্রেয়কে আয়ুর্বেদশাস্ত্রের প্রতিষ্ঠাতা বলা হয়। আয়ুর্বেদের উল্লেখযোগ্য গ্রন্থগুলির মধ্যে প্রথমে যে গ্রন্থের নাম করা যায়, তা হল—'চরকসংহিতা'। এই গ্রন্থটি হল আয়ুর্বেদগ্রন্থগুলির মধ্যে বৃহত্তম ও সর্বতথ্য সমন্বিত। এতে মানুষের শারীরিক ও মানসিক সুস্থতার উন্নতির জন্য প্রয়োজনীয় সমস্ত জ্ঞান লিপিবদ্ধ করা হয়েছে।

আয়ুর্বেদবিষয়ক অপর উল্লেখযোগ্যগ্রন্থ হল—'সুশ্রুতসংহিতা'। সুশ্রুত প্রাচীনকালে শল্যচিকিৎসায় বিশেষ পারদর্শী ছিলেন। তাঁর গ্রন্থে শল্যতন্ত্রকে সাতভাগে ভাগ করা হয়েছে। যথা—i) ছেদন (Amputation) ii) ভেদন (Accession) iii) লেখন (Scraping) iv) এষ্যণ (Probing) v) আহরণ (Extraction) vi) বিস্রবণ (Drainage) vii) সীবন (Suturing)

পুরাণ অনুসারে, পালকাপ্য হস্তীচিকিৎসকরূপে অভিহিত হয়েছেন। তাছাড়া শালিহোত্র অশ্বশাস্ত্র বা অশ্বায়ুর্বেদের প্রতিষ্ঠাতারূপে খ্যাত হয়েছেন এবং নকুল অশ্বচিকিৎসকরূপে খ্যাত হয়েছেন। আধুনিকযুগে চিকিৎসাবিজ্ঞানে যে পশুচিকিৎসা (Vetenary) করা হয়, তা পূর্বেও করা হত এবং সে বিষয়ে নানা অভিজ্ঞ পন্ডিতদের সমাবেশ হয়েছিল তার ধারণা স্পষ্ট হয় আমাদের কাছে।

তাছাড়া বৈয়াকরণ পাণিনি তাঁর 'অষ্টাধ্যায়ী' গ্রন্থে যে 'মাহেশ্বরসূত্র'-এর উল্লেখ করেছেন, চিকিৎসকের মতে, এটি ঠিক পাঠের মাধ্যমে জিহ্বার আড়ষ্টতা কাটানো সম্ভব হয়।

গণিতবিষয়ক তথ্য—বৈদিকযুগের একটি মূল্যবান সম্পদ্ হল, বৈদিকগণিত, যার মাধ্যমে অতিদীর্ঘ বা কঠিন অঙ্ক ক্যালকুলেটারের সাহায্য ছাড়াই করা সম্ভব হয়। বৈজ্ঞানিকগণের মতে, বর্তমানযুগের computer পাণিনির অষ্টাধ্যায়ী থেকেই অনুসৃত হয়েছে। এইরূপ দুটির মধ্যে তুলনা করা হয়েছে যেহেতু, অষ্টাধ্যায়ীর সূত্রগুলির মাধ্যমে যেরূপ ব্যাকরণের সমস্ত সমস্যার সমাধান করা যায়, সেরূপ computer-এর Programme গুলিও ঠিক সেভাবেই চালনা করা যায়, সেভাবে মানুষ তার চিন্তাভাবনাকে অনুসরণ করে Software-এর মাধ্যমে চালনা করে বা সমস্যার ঠিক সমাধান করে।

বৈদিকযুগে জ্যামিতি শাস্ত্রেরও প্রয়োগ দেখা যায়। তৎকালীনসময় যেহেতু ছিল যজ্ঞনির্ভর, সেহেতু যজ্ঞের বেদি নির্মাণের ক্ষেত্রে ঋষিগণ ঠিক পরিমাপের প্রয়োগ করতেন। শুধু তাই নয়, ভরতের নাট্যশাস্ত্রেও রঙ্গমঞ্চ নির্মাণের ক্ষেত্রে জ্যামিতিক প্রয়োগ দেখা যেত। নাট্যশাস্ত্রে রঙ্গমঞ্চের আয়তনবিষয়ে বলা হয়েছে—

তেষাং ত্রীণি প্রমাণানি জ্যেষ্ঠং মধ্যং তথাঽবরম্।
প্রমাণমেষাং নির্দিষ্টং হস্তদন্ডসমাশ্রয়ম্।।
শতং চাষ্টৌ চতুঃষষ্টির্দ্বাত্রিংশচ্চেতি নিশ্চিতঃ।।
অষ্টাধিকং শতং জ্যেষ্ঠং চতুঃষষ্টিস্তু মধ্যমম্।
কণীয়স্তু তথা বেশ্ম হস্তা দ্বাত্রিংশদিষ্যতে।।[১১]

সুতরাং, রঙ্গমঞ্চের আয়তনানুসারে জ্যেষ্ঠ, মধ্যম এবং অবর এই তিনভাগে ভাগ করা যায়। এদের দৈর্ঘ্য, হাত ও দন্ড অনুসারে ১০৮, ৬৪ বা ৩২ নির্ধারণ করা হয়েছে। জ্যেষ্ঠ, মধ্যম ও অবরের আয়তন যথাক্রমে ১০৮, ৬৪ ও ৩২ হাত বা দন্ড।

রঙ্গালয়ের পরিমাপের একক হিসাবে নাট্যশাস্ত্রে বলা হয়েছে—

প্রমাণং যচ্চ নির্দিষ্টং লক্ষণং বিশ্বকর্মণা।
প্রেক্ষাগৃহাণাং সর্বেষাং তচ্চৈব হি নিবোধত।।
অণু রজশ্চ বালশ্চ লিক্ষা যূকা যবস্তথা।
অঙ্গুলং চৈব হস্তশ্চ দন্ডশ্চৈব প্রকীর্তিতঃ।।[১২]

কিন্তু গণিতবিষয়ে অনেক বিজ্ঞানী তাঁদের নিজস্ব বাঙ্‌নৈপুণ্যের দ্বারা জ্যামিতিক সংজ্ঞা নিরূপণের চেষ্টা করলেও সর্বজনস্বীকৃতরূপে ইউক্লিডকে জ্যামিতিশাস্ত্রের জনকরূপে অভিহিত করা হয়। আসলে তিনিই সর্বপ্রথম সুবিধাজনকভাবে সূত্র প্রয়োগের মাধ্যমে এবং ঠিক ধারণার মাধ্যমে জ্যামিতির নানা সমস্যার সমাধান করেছিলেন। পূর্বে যজ্ঞবেদি নানারকম আকারের হত। যেমন—চতুর্ভুজ, ত্রিভুজ প্রভৃতি। কিন্তু বৈজ্ঞানিক গবেষণার দ্বারা পরীক্ষিত ও প্রমাণিত হয়েছে যে, পিরামিড, প্রিজম্, বেলন, গোলক, ঘনক ও শঙ্কু—এই ছয়টি জ্যামিতিক আকারের মধ্যে কোন না কোন আকারেই যজ্ঞবেদী নির্মিত হত।

অতএব, প্রাচীনকালে জ্যামিতিক আকারের যে সূচনা হয়েছিল এবং তা পরবর্তীকালে বিজ্ঞানের দ্বারা অনেক উন্নত ও পরিশীলিত হয়েছে তা আমাদের কাছে স্পষ্টরূপ লাভ করে।

রসায়নবিষয়ক তথ্য—প্রাচীনকালে রসায়নকে পৃথক্ বিদ্যা হিসাবে প্রমাণাভাবশতঃ স্বীকার করা হত কিনা সে বিষয়ে সন্দেহ থেকেই যায়। বিভিন্ন গ্রন্থে রসায়নশাস্ত্রের বিভিন্ন পন্ডিতদের নাম পাওয়া যায়। যেমন—পতঞ্জলি, ভব্যদত্তদেব, বাগ্‌ভট প্রমুখ। রসায়নিবদ্ P.C Roy তাঁর 'History of Hindu Chemistry' গ্রন্থে অনেক রসায়গ্রন্থের নাম উল্লেখ করেছেন।

কিন্তু রসায়নবিষয়ক নানা তথ্য আমরা পাই অস্পষ্টরূপে। যেমন—কালিদাস তাঁর 'মেঘদূতম্' নামক গীতিকাব্যে সুরাকে রতিফলরূপে অভিহিত করেছেন এবং তাকে অনন্ত আনন্দহিসাবেও ব্যাখ্যা করেছেন। তিনি বলেছেন—

'আসেবন্তে মধু রতিফলং কল্পবৃক্ষপ্রসূতং
ত্বদ্গম্ভীরধ্বনিষু শনকৈঃ পুষ্করেষ্বাহতেষু।।'[১৩]

তাছাড়া মেঘদূতের এই শ্লোকের উপর মল্লিনাথের টীকায় মদিরার্ণব নামক সুরাবিষয়ক গ্রন্থের নাম পাওয়া যায়। মল্লিনাথের টীকায় বলা হয়েছে—

'...... রতিফলং যস্য তদ্রতিফলাখ্যং মধু মদ্যম্ আসেবন্তে আদৃত্য পিবন্তীত্যর্থঃ। তালক্ষীরসিতামৃতামলগুড়োন্মত্তাস্থিকালাহ্বয়াদার্বিন্দ্রদ্রুমমোরটেক্ষুকদলীগুগ্লুপ্রসূনৈর্যুতম্। ইত্থং চেন্মধুপুষ্পভঙ্গ্যুপচিতং পুষ্পদ্রুমমূলাবৃতং ক্কাথেন স্বরদীপনং রতিফলাখ্যং স্বাদু শীতং মধু।।' ইতি মাদিরার্ণবে।'[১৪]

অতএব, এখানে এই রতিফল কিভাবে সৃষ্ট হয় তা বলা হয়েছে। এই ইঙ্গিতকে বৈজ্ঞানিক অ্যালকোহল তৈরীর ধারণার মূলরূপে বা ভিত্তিরূপে গ্রহণ করা যেতে পারে, যার ফলস্বরূপ অ্যালকোহল বা সুরা সৃষ্টি হয়।

পদার্থবিজ্ঞানবিষয়ক তথ্য—সংস্কৃতসাহিত্যে উল্লিখিত বিভিন্ন ঘটনাকে পদার্থবিজ্ঞান বিষয়ক তথ্যরূপে গ্রহণ করা যেতে পারে। যেমন—

বৈদিকযুগে দেবতারা কোন মাধ্যম ছাড়াই একজায়গা থেকে অন্য জায়গায় শক্তি সঞ্চালিত করত এইরূপ তথ্য বিভিন্ন সূক্তে পাওয়া যায়। যেমন—ঋগ্বেদের বহুসূক্তে ইন্দ্র বজ্রের আঘাতে বৃত্র নামক অসুরকে বধ করে জলধারাকে মুক্তি দিয়েছেন এরূপ আখ্যানের উল্লেখ দৃষ্ট হয়। পরবর্তিকালে আমরা দেখতে পাই, শক্তির বিভিন্নরূপ একস্থান থেকে অপরস্থানে সঞ্চালিত হয়। যেমন—তাপশক্তি, আলোকশক্তি কোন মাধ্যম ছাড়াই বা মাধ্যম থাকলেও তাকে প্রভাবিত না করে একস্থান থেকে অন্যস্থানে সঞ্চালিত হয় এবং এই সঞ্চালিত শক্তিকে কাজে লাগিয়ে বিভিন্ন উন্নতি সাধিত হয়। যেরূপ, সৌরকোশ দ্বারা সূর্যের শক্তিকে তড়িচ্ছক্তিরূপে আমরা কাজে লাগাতে পারি। সুতরাং, প্রাচীনকালে দেবতা কর্তৃক শক্তির আরোপকে সূক্ষ্মভাবে হলেও পরবর্তী বৈজ্ঞানিক দৃষ্টিভঙ্গী দ্বারা পরিমার্জিত করা সম্ভব হয়।

তাছাড়া নানা বৈদিক রূপকথা গল্পে দেখা গেছে যে, ইন্দ্র মেঘের মাঝখান থেকে ভূমিতে বজ্র নিক্ষেপ করে। ইন্দ্রের এই বজ্ররূপ শক্তি যে অনেকের ভীতি সম্পাদন করে সেবিষয়ে ইন্দ্রসূক্তে বলা হয়েছে—

দ্যাবা চিদস্মৈ পৃথিবী নমেতে
শুষ্মাচ্চিদস্য পর্বতা ভয়ন্তে।
যঃ সোমপা নিচিতো বজ্রবাহু-
র্যো বজ্রহস্তঃ স জনাস ইন্দ্রঃ।।[১৫]

কিন্তু পরবর্তিকালে দেখা গেছে যে, বজ্র সত্যই মেঘ থেকে সৃষ্ট হয় এবং ভূপতিত হয়। সুতরাং, ইন্দ্রের বজ্র নিক্ষেপের এই ঘটনা অস্পষ্টরূপে হলেও বৈজ্ঞানিক ভিত্তিসম্পন্ন।

তাছাড়া সংস্কৃত সাহিত্যে দেখা যায়, মেঘের উৎপত্তি বিষয়ক নানা তথ্য এবং সেই মেঘ কিভাবে পৃথিবীতে বৃষ্টি আকারে ঝরে পড়ে তদ্বিষয়ক তথ্য। এই মেঘের উপাদানগুলি বিষয়ে কালিদাস 'মেঘদূতম্' গীতিকাব্যে বলেছেন যে—

ধূমজ্যোতিঃসলিলমরুতাং সন্নিপাতঃ ক্ক মেঘঃ
সন্দেশার্থাঃ ক্ক পটুকরণৈঃ প্রাণিভিঃ প্রাপণীয়াঃ।[১৬]

এই শ্লোকে মেঘ যে চারটি উপাদানের, যথা—সূর্যকিরণ, বাষ্পধূম, সলিল ও পরিচালকরূপ বায়ুর সমষ্টি তা দেখা যাচ্ছে। আবার, অথর্ববেদের অন্তর্গত বৃষ্টিসূক্তে মেঘের সৃষ্টি বিষয়ে বৈজ্ঞানিক তথ্যের আভাস দেয়। যেমন—

উদীরয়ত মরুতঃ সমুদ্রতস্ত্বেষো অর্কো নভ উৎপাতযাথ।
মহঋষভস্য নদতো নভস্বতো বাশ্রা আপঃ পৃথিবীং তর্পযন্তু।।[১৭]

সুতরাং, বিজ্ঞানও যেভাবে বৃষ্টি বা মেঘের উৎপত্তিবিষয়ে তথ্য প্রদান করে, সেরূপ এখানেও মেঘের উপাদান ও উৎপত্তিবিষয়ে প্রাচীন পন্ডিতেরাও অভিজ্ঞ ছিলেন, তা আমাদের বোধগম্য হয়। গ্রীষ্মের উত্তপ্ত জ্যোতির অংশ নিয়ে যে বাষ্প আকাশে উঠে ধূলিকণা সমন্বিত হয়ে, বায়ুদ্বারা একস্থান থেকে অন্যস্থানে পরিচালিত হয় এবং পরে তা আরও ভারযুক্ত হওয়ায় বৃষ্টি আকারে পৃথিবীতে ঝরে পড়ে—এই ধারণাটি পূর্বেও ছিল, যা বিজ্ঞান তাঁদের বৈজ্ঞানিক অন্যান্য যুক্তির মাধ্যমে তা প্রমাণ করলেও, মেঘের পরিণতরূপের ধারণাটি প্রাচীন সাহিত্য সংস্কৃতে পণ্ডিতব্যক্তিদের দ্বারা সমর্থিত হয়েছে, তা দৃষ্ট হয়।

তাছাড়া সংস্কৃতসাহিত্যে পদার্থবিজ্ঞান বিষয়ক আরো অনেক তথ্য আমরা পাই। বৈশেষিকদর্শন প্রণেতা কণাদ পরমাণুর স্বরূপবিষয়ে অস্পষ্ট ধারণা দিয়েছিলেন যা বিজ্ঞানের মাধ্যমে স্পষ্টতররূপ লাভ করে। কণাদমুনির মতে, ক্ষিতি, অপ্, তেজঃ, মরুৎ প্রভৃতি পদার্থ ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র কণাসমন্বিত। তাই কোন পদার্থকে ক্রমাগত বিভাজন করতে থাকলে শেষপর্যন্ত যে কণাটি অবশিষ্ট থাকবে, সেই কণা আর বিভক্ত হবে না এবং সেই ক্ষুদ্রতম কণাটি হল 'পরমাণু' বা 'Atom'। যদিও প্রাচীনকালে গ্রীক ও ভারতীয় দার্শনিকগণ পরমাণুর অস্তিত্বকে নিশ্চয় করলেও তার কোন বিজ্ঞানসম্মত ব্যাখ্যা দিতে সমর্থ হন নি। কিন্তু 1808 খ্রীষ্টাব্দে John Dalton পরমাণুর স্বরূপ নির্ণয় বিষয়ে বৈজ্ঞানিকতত্ত্ব উপস্থাপিত করেন, যা 'ডালটনের পরমাণুবাদ' নামে অভিহিত হয়।

ডালটনের পরমাণুবাদ বিশ্লেষণ করলে দেখা যাবে, বিজ্ঞানে পরমাণুকে যেরূপ অবিভাজ্যরূপে উপস্থাপিত করা হয়েছে, সেরূপ বৈশেষিক দর্শনের প্রতিষ্ঠাতা কণাদ পরমাণুর অবিভাজ্যত্বকে স্বীকার করেছেন। তাছাড়া বিজ্ঞানের যে রাসায়নিক বিক্রিয়া বা chemical changes of atomic phenomena সম্মত হয়, তা বৈশেষিকদর্শনে 'পাক' নামে অভিহিত হয়। বৈশেষিকগণ পরমাণুতে পাক স্বীকার করায়, তাদের 'পীলুপাকবাদী' বলা হয়। কিন্তু নৈয়ায়িকরা দ্ব্যণুক প্রভৃতি অবয়বীতে পাক স্বীকার করায় তাদের 'পিঠরপাকবাদী' বলা হয়ে থাকে। এই বিষয়ে ভাষাপরিচ্ছেদগ্রন্থে বলা হয়েছে—

নৈয়ায়িকানাস্তু নয়ে দ্ব্যণুকাদাবপীষ্যতে।
গণনাব্যবহারে তু হেতুঃ সংখ্যাভিধীয়তে।।[১৮]

যদিও পরবর্তিকালে বিজ্ঞান পরমাণুর বিভাজ্যত্বকে স্বীকার করেছে তথাপি বৈশেষিকদর্শনে পরমাণুর অবিভাজ্যত্ব প্রতিষ্ঠিত হয়েছে।

সুতরাং, পরমাণুবাদ বিষয়ে বৈজ্ঞানিক ও দার্শনিক যে যুক্তিগুলি প্রদত্ত হয়, তা থেকে বলা যায় যে, প্রাচীনকালে দার্শনিকগণ পরমাণুর অস্তিত্ব বিষয়ে কেবলমাত্র পর্যবেক্ষণ ও চিন্তার মাধ্যমে সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছিলেন। কিন্তু বিজ্ঞান দর্শনপ্রসূত সিদ্ধান্তগুলিকে পরীক্ষা ও গাণিতিক পদ্ধতিতে বিশ্লেষণ করতে সমর্থ হয়েছিল। অতএব, সংস্কৃতসাহিত্য তথা দর্শনেই পরমাণুবাদের বীজ রোপিত ছিল তা বলা যেতে পারে।

মনোবিজ্ঞানবিষয়ক তথ্য—সংস্কৃত সাহিত্যে মনোবিজ্ঞানবিষয়ক নানা তথ্য পাওয়া যায়। পতঞ্জলি যোগদর্শনে মানব মনস্তত্ত্বের বিভিন্ন দিকের উপর আলোকপাত করেছেন। যোগদর্শনে যোগ বলতে যে পাঁচটি চিত্তবৃত্তি আছে, যেমন—প্রমাণ, বিপর্যয়, বিকল্প, নিদ্রা ও স্মৃতি তার নিরোধকে বোঝায়। তাই পতঞ্জলি বলেছেন—'যোগশ্চিত্তবৃত্তিনিরোধঃ'।[১৯] এখানে চিত্তবৃত্তির পাঁচটি ভাগের লক্ষণ এবং তাদের প্রকারকে ব্যাখ্যা করা হয়েছে। যেমন—পতঞ্জলি নিদ্রার তিনটি প্রকারকে নির্দেশ করেছেন যা মানুষ প্রায় প্রতিনিয়তই বাস্তবজীবনে অনুধাবন করে। তিনি বলেছেন—

'সা চ সম্প্রবোধে প্রত্যবমর্শাৎ প্রত্যয়বিশেষঃ। কথম্? সুখমহং অস্বাপ্সং প্রসন্নং মে মনঃ প্রজ্ঞাং মে বিশারদীকরোতি ; দুঃখমহম্ অস্বাপ্সং স্ত্যানিং মে মনঃ ভ্রমত্যনবস্থিতং, গাঢ়ং মূঢ়ঃ অহম্ অস্বাপ্সং গুরূণি মে গাত্রাণি ক্লান্তং মে চিত্তমলসং মুষিতমিব তিষ্ঠতীতি।'[২০]

তিনি এইভাবে তাঁর যোগদর্শনকে 'সমাধিপাদ', 'সাধনপাদ', 'বিভূতিপাদ' ও কৈবল্যপাদে বিভক্ত করে মানুষের মনস্তাত্ত্বিক বিষয়গুলির পরিপূর্ণ কারণসহ ব্যাখ্যা করেছেন।

যান্ত্রিক কলাকৌশলবিষয়ক তথ্য—প্রাচীনকালের পন্ডিতগণ বাতাস, জল, অগ্নি, তরলগতিবিজ্ঞান, তরলশক্তিবিজ্ঞান, লিভারপ্রযুক্তি প্রভৃতির সাহায্যে নানা যন্ত্রপাতি তৈরী করতে সমর্থ হয়েছিলেন। তৎকালীন সময়ে বিভিন্ন আচার্য—নারায়ণ, শৌনক, গর্গ প্রমুখেরা বায়ুযান পরীক্ষামূলকভাবে নির্মাণ করেন। ঋগ্বেদে (4.36.1), রামায়ণ, মহাভারতে বায়ুযান বা আকাশযানের কথা বলা হয়েছে। 'অভিজ্ঞানশকুন্তলম্' নাটকে কালিদাস বলেছেন—

'ততঃ প্রবিশত্যাকাশযানেন রথাধিরূঢ়ো রাজা মাতালিশ্চ'।[২১]

এখানেও আকাশযানের দ্বারা দুষ্যন্তের ইন্দ্রালোকে যাত্রার কথা বলা হয়েছে।

এই আকাশযানকে পরবর্তী বিজ্ঞানের যুগে Aeroplane-এর অস্পষ্টরূপ বলে মনে করা যেতে পারে।

উপর্য্যুক্ত সমস্ত আলোচনা ও দৃষ্টান্তের মাধ্যমে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় যে, সংস্কৃত সাহিত্যে প্রাচীনকালে বিজ্ঞানচর্চা হত। তাছাড়া সংস্কৃতসাহিত্যে পন্ডিতদের দ্বারা যে বিজ্ঞানভিত্তিক বিষয়গুলি বীজাকারে সুপ্ত ছিল তা আধুনিকবিজ্ঞানের দ্বারা পরীক্ষিত ও গাণিতিক পদ্ধতিতে প্রমাণিত ও উন্নতরূপে প্রকাশিত হয়েছে। কিন্তু বিজ্ঞানচর্চাবিষয়ে সংস্কৃত সাহিত্যের অবদান অবশ্যই স্বীকার্য। মূলতঃ আমাদের বিজ্ঞানের উন্নতির ক্ষেত্রে প্রাচীনতম সংস্কৃতসাহিত্যের তথা প্রাচীনভারতে বিজ্ঞানর্চচাকে এবং বিজ্ঞানমনস্ক পন্ডিতদের বুদ্ধিদীপ্ত প্রতিভা অবশ্যই প্রশংসার দাবী রাখে। প্রাচীনকালে এই সমস্ত বিজ্ঞানবিষয়ক তথ্য স্পষ্টরূপে বা অস্পষ্টরূপে সৃষ্ট না হলে, আধুনিক সমাজ বিজ্ঞানের দ্বারা এত উন্নতির শিখরে পৌঁছতে সমর্থ হত না। অতএব, বিজ্ঞান ও প্রাচীন সংস্কৃত সাহিত্য উভয় বিষয়ই সমান তাৎপর্য্যপূর্ণ।

পাদটীকা

১। ঋগ্বেদ সংহিতা—১।১৫।৩

২। ঋগ্বেদ সংহিতা—১০।৮৫।২

৩। ঋগ্বেদ সংহিতা—১।২৫।৮

৪। মেঘদূতম্ (পূর্বমেঘ)—শ্লোক-১০

৫। মেঘদূতম্ (উত্তরমেঘ)—শ্লোক-২৬

ঋগ্বেদ সংহিতা (রুদ্রসূক্ত)—২।৩৩।২
৬। অথর্ববেদ সংহিতা—৪।১২।৫
৭। অথর্ববেদ সংহিতা—৫।২২।২
৮। অথর্ববেদ সংহিতা—১।১।১
৯। অর্থশাস্ত্রম্—পৃষ্ঠা—৫-৬।
১০। নাট্যশাস্ত্রম্ (দ্বিতীয় অধ্যায়)—কারিকা—৮-১০
১১। নাট্যশাস্ত্রম্ (দ্বিতীয় অধ্যায়)—কারিকা-১২-১৩
১২। মেঘদূতম্ (উত্তরমেঘ)—শ্লোক-৫
১৩। মেঘদূতম্ (উত্তরমেঘ)—শ্লোক ৫ (টীকা সঞ্জীবনী)
১৪। বৈদিক সংকলন (প্রথম ভাগ)—ইন্দ্রসূক্ত—২।১২।১৩
১৫। মেঘদূতম্ (পূর্বমেঘ)—শ্লোক-৫
১৬। বৈদিক সংকলন (দ্বিতীয়ভাগ)—বৃষ্টিসূক্ত—৪।১৫।৫
১৭। ভাষাপরিচ্ছেদ—কারিকা—১০৬, পৃষ্ঠা—৩৯
১৮। পাতঞ্জল দর্শন—সূত্র-২
১৯। পাতঞ্জল দর্শন—সূত্র-১০, (ভাষ্য)-পৃষ্ঠা-২৫
২০। অভিজ্ঞানশকুন্তলম্ (সপ্তম অঙ্ক)—পৃষ্ঠা-৪৭৩
২১। অভিজ্ঞানশকুন্তলম্ (সপ্তম অঙ্ক)—পৃষ্ঠা-৪৭৩

গ্রন্থপঞ্জী

১। অথর্ববেদসংহিতা (শৌনক)—সায়ণভাষ্যসহিত, বিশ্ববন্ধু সম্পাদিত, হোশিয়ারপুর, ১৯৬০-৬৪।
২। অভিজ্ঞানশকুন্তলম্—ডঃ সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী সম্পাদিত, পঞ্চম সংস্করণ, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলকাতা, ২০০৩।
৩। ঋগ্বেদসংহিতা—সায়ণভাষ্যসহিত, ম্যাক্সমূলার কর্তৃক সম্পাদিত, ৩য় সংস্করণ, বারাণসী, ১৯৬৫।
৪। কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র—ডঃ মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় ও শ্রীঅশোককুমার বন্দ্যোপাধ্যায় সম্পাদিত, দ্বিতীয় সংস্করণ, বলরাম প্রকাশনী, কলকাতা, ১৪১৬।
৫। পাতঞ্জল দর্শন—শ্রীপূর্ণচন্দ্র বেদান্তচুঞ্চু সাংখ্যভূষণ সাহিত্যাচার্য সম্পাদিত, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্যপুস্তক পর্ষদ।
৬। ভরতনাট্যশাস্ত্র—ডঃ সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় সম্পাদিত, (বঙ্গানুবাদ ডঃ সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় ও ডঃ ছন্দা চক্রবর্তী), নবপত্র প্রকাশন, কলিকাতা-৭৩, ২০০৯।
৭। ভাষাপরিচ্ছেদ—শ্রী নিরঞ্জনস্বরূপ ব্রহ্মচারী বঙ্গভাষায় অনুবাদিত শ্রী রবীন্দ্রনাথ শাস্ত্রী সম্পাদিত, সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, কলিকাতা, ২০০৭।
৮। মেঘদূত পরিচয়—পার্বতীচরণ ভট্টাচার্য্য সম্পাদিত, চতুর্থসংস্করণ, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলিকাতা-৬, আশ্বিন ১৩৮৯।
৯। বৈদিক সংকলন (প্রথম ও দ্বিতীয় খন্ড)—ডঃ ভবানী প্রসাদ ভট্টাচার্য্য ও ডঃ তারকনাথ অধিকারী সম্পাদিত, সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৪।
১০। The History of Indian Literature (Eng. tr.)—Webes A., 2nd ed, 1882।

ভাষাপরিচ্ছেদ এবং তর্কসংগ্রহ : উভয়ের তুলনামূলক সংক্ষিপ্ত পর্যালোচনা

রমেন ভদ্র

ভূমিকা

ভাষাপরিচ্ছেদ গ্রন্থের রচয়িতা বলে প্রসিদ্ধ বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন এবং তর্কদীপিকা সমেত 'তর্কসংগ্রহ'-এর রচয়িতা অন্নংভট্ট উভয়ই আনুমানিক খ্রীষ্টিয় সপ্তদশ শতাব্দীর দার্শনিক। এদের মধ্যে তর্কসংগ্রহকার যে অন্নংভট্ট এ বিষয়ে কোন বৈমত্য না থাকলেও বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন ভাষাপরিচ্ছেদকার বা কারিকাবলীকার এবং তার উপর লেখা 'সিদ্ধান্তমুক্তাবলীর' সত্যি লেখক কিনা এবিষয়ে মতদ্বৈধ যথেষ্ট বর্তমান। পন্ডিত দীনেশ চন্দ্র ভট্টাচার্য বিশ্বনাথকে কারিকাবলীর রচয়িতা বলতে নারাজ হলেও অন্যান্য বহু পন্ডিত বিপরীত মতকে সমর্থন জানিয়েছেন। যাইহোক বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন যে গৌতম অক্ষপাদ প্রণীত ন্যায়সূত্রের উপর একটি বৃত্তি রচনা করেছিলেন এই বিষয়ে সবাই একমত।[1] প্রসঙ্গত মনে করা চলে যে বারাণসী, চৌখাম্বা সিরিজ থেকে ১৯৫১ সালে প্রকাশিত কারিকাবলী ও মুক্তাবলীর শেষে বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চাননকেই ভাষাপরিচ্ছেদকার রূপে চিহ্নিত করা হয়েছে। অনুমান করা যায় যে ঐ গ্রন্থের উপজীব্য পান্ডুলিপিতে 'ভাষাপরিচ্ছেদ' নামক গ্রন্থ এবং তার রচয়িতা হিসাবে বিশ্বনাথের উল্লেখ ছিল। 'ভাষাপরিচ্ছেদ' নামক গ্রন্থ এবং তার রচয়িতা হিসাবে বিশ্বনাথের উল্লেখ ছিল। 'ভাষাপরিচ্ছেদ' বা 'কারিকাবলীর' রচয়িতা সম্বন্ধে সন্দেহ থাকায় 'বিশ্বনাথ' নামের পরিবর্তে 'ভাষাপরিচ্ছেদকার' কথাটি ব্যবহার করতে চাই। অন্নংভট্ট অপর কোন ন্যায়গ্রন্থের রচয়িতারূপে প্রসিদ্ধি লাভ না করলেও কিছু কিছু মীমাংসা গ্রন্থের রচয়িতারূপে পরিচিত। ভাষাপরিচ্ছেদকার এবং তর্কসংগ্রহকার সংযুক্তন্যায়বৈশেষিক প্রস্থানের দার্শনিক। অর্থাৎ উভয় গ্রন্থই সংযুক্তন্যায়বৈশেষিক দৃষ্টিকোণ থেকে বিরচিত। মূলতঃ ন্যায় ও বৈশেষিক দুটি স্বতন্ত্র প্রস্থান ছিল। বৈশেষিক দর্শন প্রাচীনতর, সূত্রকার কণাদ খুব সম্ভব খ্রীষ্টপূর্ব দ্বিতীয় শতকে আবির্ভূত হয়েছিলেন। অপরদিকে ন্যায়সূত্রের রচনা খ্রীষ্টজন্মের পরে। উভয় দর্শনের উদ্ভব সমানকালে না হলেও এদের সমানতন্ত্রতা অতিপ্রসিদ্ধ।

প্রমাণের সংখ্যা বিষয়ে বৈশেষিকদের সঙ্গে নৈয়ায়িকদের মতভেদ বর্তমান। নৈয়ায়িকরা প্রথম থেকেই প্রত্যক্ষ-অনুমান-উপমান-শব্দ ভেদে প্রমাণ চতুষ্টয়ের সমর্থক। অন্যদিকে বৌদ্ধদর্শনের ন্যায় বৈশেষিক দর্শনও দুরকম প্রমাণ স্বীকার করেছেন—প্রত্যক্ষ ও অনুমান। বৈশেষিকসূত্রে 'অনুমান' শব্দের পরিবর্তে লৈঙ্গিক নামটি ব্যবহৃত। লৈঙ্গিক কথার অর্থ লিঙ্গ থেকে সঞ্জাত জ্ঞান।[2]

ন্যায়বৈশেষিক দর্শনের অতিপ্রসিদ্ধ গ্রন্থদ্বয় 'ভাষাপরিচ্ছেদ' ও তর্কসংগ্রহ উভয় গ্রন্থের ক্ষেত্রে কিছু কিছু সাদৃশ্য দেখা গেলেও সব বিষয়ে তারা একমত তা নয়। বহু বিষয়ে দেখা যায় যে এদের কারোর কারোর বক্তব্যের সঙ্গে তর্কামৃতাদি গ্রন্থের পরিবেশিত বক্তব্য মিলে যায়। তবে মতবৈষম্য যতটুকু থাকুক না কেন উভয় গ্রন্থের দার্শনিকদ্বয়ের মতপার্থক্যের জায়গাগুলি তুলে ধরতে আগ্রহী হয়েছি। পদার্থের বিভাগ পর্ব থেকেই

উভয়ের বৈলক্ষণ্য প্রতিপাদিত হয়েছে, যদিও দুই গ্রন্থকারই সপ্তপদার্থবাদী এবং প্রমাণচতুষ্টয়বাদী। তবে দ্রব্য, গুণ প্রভৃতি প্রমেয় এবং প্রমার কারণ ও কারণ বিষয়ে এদের দুজনের মতবৈষম্যের জায়গাগুলি পর্যালোচনায় আমরা আগ্রহী। আমাদের আলোচ্য উভয় গ্রন্থই শুরু হয়েছে পদার্থের আলোচনা দিয়ে। আলোচনার ক্রম ও মোটামুটি একরকম। কিন্তু তফাৎ যে একদম নেই তা নয়। বিশেষতঃ দেখা যায় যে বৈশেষিক দর্শনের অন্যতম প্রবক্তা প্রশস্তপাদের অনুকরণে ভাষাপরিচ্ছেদকার বিভিন্ন পদার্থ দ্রব্যাদির পরস্পর সাধর্ম্য এবং বৈধর্ম্য নিরূপণের মাধ্যমে অগ্রসর হয়েছেন যা তর্কসংগ্রহে দেখা যায় না। দ্রব্যের আলোচনা প্রসঙ্গে দ্রব্য বিভাগের আলোচনায় অবতীর্ণ হয়ে আত্মবিষয়ক আলোচনায় ভাষাপরিচ্ছেদকার প্রবেশ করেছেন। আত্মার বিশেষগুণরূপে বুদ্ধির নিরূপণ করতে গিয়ে বিভিন্ন প্রমাণের আলোচনায় ব্যস্ত হয়েছেন। তর্কসংগ্রহকার কিন্তু প্রথমেই বিভিন্ন দ্রব্যের পর্যালোচনা করে গুণের আলোচনা প্রসঙ্গে বুদ্ধির আলোচনা করেছেন। আর সেই প্রসঙ্গেই এসেছে প্রমাণতত্ত্বের নিরূপণ।

তর্কসংগ্রহকার এবং ভাষাপরিচ্ছেদকারের আলোচনার পদ্ধতিগত কিছু পার্থক্য দেখা যায়। ভাষাপরিচ্ছেদকার অগ্রসর হয়েছেন প্রশস্তপাদপ্রবর্তিত সনাতন বৈশেষিক ঐতিহ্যের পথ ধরে। দ্রব্যাদি পদার্থের উল্লেখের পর পৃথিবী প্রভৃতি দ্রব্যের এবং তাদের সাধর্ম্যবৈধর্ম্য নিরূপণের পর অন্যান্য কিছু আলোচনায় অবতীর্ণ হয়েছেন। তর্কসংগ্রহকার কিন্তু এবিষয়ে কিছু স্বতন্ত্র পরিচয় রেখেছেন। তিনি এগিয়েছেন প্রকরণগত ভাবে। মূলতঃ তিনি বৈশেষিক সূত্রকার কণাদের দ্বারা প্রভাবিত। যাই হোক, আমরা ভাষাপরিচ্ছেদের পথ ধরেই পদার্থের আলোচনায় অগ্রসর হতে চাই। তাই সংক্ষেপে আলোচ্য কর্ম থেকে অভাব পর্যন্ত পদার্থগুলির আলোচনা করে, তারপর দ্রব্য ও গুণের আলাদা আলাদা আলোচনায় অগ্রসর হয়েছি। তাই আলোচনা হয়েছে নিম্নরূপভাবে—প্রথমতঃ পদার্থবিভাগ, দ্বিতীয়তঃ দ্রব্যবিভাগ, তৃতীয়তঃ গুণবিভাগ।

পদার্থবিভাগ

পদের অর্থ পদার্থ। ভাষাপরিচ্ছেদকার ও তর্কসংগ্রহকার পদার্থ বলতে উভয়ে বস্তুকেই বুঝিয়েছেন। তাই তাদের প্রকৃত দার্শনিক আলোচনা শুরু হয়েছে পদার্থবিভাগকে অবলম্বন করে। 'তর্কসংগ্রহ' নামের মধ্যেই ন্যায়বৈশেষিকের 'পদার্থ' আলোচনার সমর্থন লুকিয়ে রয়েছে। তর্ক্যন্তে ইতি তর্কাঃ, পদার্থাঃ তেষাং সংগ্রহঃ।[3] তর্কদীপিকায় অন্নংভট্ট পদার্থ বিভাগের আলোচনা করতে গিয়েই যে অন্য আলোচনায় অবতীর্ণ হয়েছেন, তা নামকরণের মধ্যেই সুস্পষ্ট। বৈশেষিক দর্শনে সাতটি পদার্থের উল্লেখ রয়েছে—দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য, বিশেষ, সমবায় ও অভাব। তবে কণাদের পদার্থোদ্দেশক সূত্রে কিন্তু অভাব পদার্থের উল্লেখ নেই। শিবাদিত্য মিশ্র ও উদয়নাচার্যের অনুসরণে সংযুক্ত ন্যায়বৈশেষিক দর্শন অভাবকে স্বতন্ত্র পদার্থ বলার পক্ষপাতী, শক্তি সাদৃশ্য সংখ্যা এই অতিরিক্ত পদার্থত্রয় প্রাভাকর মীমাংসায় স্বীকৃত হয়েছে। সিদ্ধান্তমুক্তাবলীতে বিস্তৃত আলোচনাপূর্বক শক্তি, সাদৃশ্যকে প্রত্যাখ্যান করা হয়েছে। তর্কদীপিকাতেও এই প্রসঙ্গে সংক্ষিপ্ত আলোচনা দেখা যায়।

দ্রব্য

বৈশেষিক দর্শনের প্রথম পদার্থ দ্রব্য। এই দ্রব্য নয় প্রকার—পৃথিবী, অপ্, তেজ, বায়ু, আকাশ, কাল, দিক, আত্মা, ও মন। তমঃ বা অন্ধকারকে অতিরিক্ত দশম দ্রব্যরূপে ভাট্টমীমাংসক এবং অদ্বৈতবাদীরা গ্রহণ করেছেন। কিন্তু বৈশেষিক দার্শনিকরা তাকে বলেছেন অভাবস্বরূপ। এই বক্তব্যের সমর্থন পাওয়া যায় তর্কদীপিকা এবং

সিদ্ধামুক্তাবলীতে। মুক্তাবলীকার অন্ধকারকে অতিরিক্ত দ্রব্য বললে অনন্ত অন্ধকারের, অনন্ত পরমাণু এবং অনন্ত প্রাগভাব এবং অনন্ত ধ্বংসাভাবের প্রসঙ্গ টেনে পূর্বপক্ষমতে গৌরব দোষ দেখিয়েছেন। অন্নংভট্ট কিন্তু অভিন্ন সিদ্ধান্তের অংশীদার হলেও যুক্তির বিস্তার ঘটিয়েছেন একটু অন্যভাবে। অন্ধকার আলোকের দ্বারা অসহকৃত চক্ষুর দ্বারা গ্রাহ্য। যেমনটি দেখা যায় আলোকাভাবের ক্ষেত্রে। এইরূপ পূর্বপক্ষ মতের যুক্তিকে অগ্রাহ্য করে তর্কদীপিকাতে অন্ধকারের আলোকাভাবত্ব প্রতিপাদন করা হয়েছে। আলোকাভাব অভাব পদার্থের অন্তর্গত, তাই দ্রব্য নয়।

উল্লেখযোগ্য যে উভয় গ্রন্থকারের কেউই মূল গ্রন্থে দ্রব্যের কোন লক্ষণ প্রদান করেননি। সরাসরি চলে এসেছেন দ্রব্যবিভাগে। তবে অন্নঃভট্ট তর্কদীপিকাতে দ্রব্যের একাধিক লক্ষণের কথা বলেছেন। প্রথমটি হল—'দ্রব্যত্বজাতিমত্ত্বং দ্রব্যত্বম্'। অন্যদিকে কারিকাবলী এবং মুক্তাবলীতে কোথাও দ্রব্যের লক্ষণ পাওয়া যায় না। তবে মুক্তাবলীকার যেভাবে দ্রব্যত্ব জাতি স্বীকারের পক্ষে যুক্তি প্রদান করেছেন তাতে মনে হয় যে দ্রব্যত্বজাতিমত্ত্বকেই তিনি দ্রব্যের লক্ষণরূপে গ্রহণ করেছেন। এজাতীয় প্রয়াস অবশ্য অন্নংভট্টের গ্রন্থে দৃষ্ট হয় নি। সুবর্ণকে অতিরিক্ত দ্রব্য বলা যাবে কিনা সে আলোচনা তর্কদীপিকাতে দেখা না গেলেও মুক্তাবলীতে তা লক্ষ্য করা যায়। দ্রব্যের আলোচনায় বলা হল যে তেজের আলোচনা প্রসঙ্গে সুবর্ণের আলোচনা করা হবে।

গুণ

এরপর প্রশস্তপাদের অনুসরণে চব্বিশ প্রকার গুণের উল্লেখ পাওয়া যায়। কারিকাবলীতে ধর্ম ও অধর্মকে স্বতন্ত্রভাবে উল্লেখ না করে উভয়কেই অদৃষ্ট নামের দ্বারা গ্রহণ করা হয়েছে। কিন্তু তাই বলে ঐ গ্রন্থকারের মতে গুণ তেইশ প্রকার নয়। ধর্ম ও অধর্ম পৃথক্ গুণ হওয়ায় শেষ পর্যন্ত তাঁর মতেও গুণের সংখ্যা চব্বিশ। উক্ত সমস্যার সম্মুখীন অন্নঃভট্টকে হতে হয় না। কারণ তিনি অদৃষ্টের উল্লেখের পরিবর্তে ধর্ম এবং অধর্মের উল্লেখ করে সরাসরি চব্বিশ প্রকার গুণের কথাই বলেছেন।

কর্ম

বৈশেষিক সম্মত কর্মের পঞ্চবিধত্ব উভয় গ্রন্থকারই অনুসরণ করেছেন। ভাষাপরিচ্ছেদে কর্মের কোন লক্ষণ বলা হয় নি। কেবল বিভাগের উল্লেখ করা হয়েছে। তবে মনে হয় 'কর্মত্বজাতিমত্ত্বং কর্মত্বম্'।—এধরনের জাতিঘটিত কোন লক্ষণ সম্ভবতঃ মুক্তাবলীকারের অভিমত ছিল। 'তর্কসংগ্রহ' কিন্তু চলনাত্মক কর্ম বলে কর্মের একটি বিধান করা হয়েছে। সম্ভবতঃ এই কারণেই ইংরাজীতে অনেক সময় কর্ম শব্দের Action বলে অনুবাদ না করে Motion বলা হয়, Motion আর Movement একই কথা। দুই গ্রন্থকারই পূর্বতন বৈশেষিক সম্মত পাঁচ প্রকার কর্মে বিশ্বাসী। কিন্তু উৎক্ষেপণাদি কর্মভেদের যে লক্ষণ তর্কসংগ্রহ গ্রন্থে দেওয়া হয়েছে তা মুক্তাবলীতে প্রদত্ত লক্ষণের তুলনায় সরল এবং বিবৃত বলে মনে হল। তর্কসংগ্রহকার ফলভেদে কর্মভেদের দিকে নজর রেখে কর্মভেদ বিবৃত করেছেন। উভয় গ্রন্থকারই গমনকে উৎপেক্ষণ থেকে প্রসারণ পর্যন্ত চতুর্বিধ কর্মের অতিরিক্ত সব কর্মের অন্তর্ভাব বলে গ্রহণ করেছেন। ফলে ভ্রমণাদির অতিরিক্ত কর্মত্ব স্বীকার করে পঞ্চাতিরিক্ত কর্মভেদ স্বীকারের প্রয়োজনও তাঁরা অনুভব করেন নি। এব্যাপারে পথপ্রদর্শক স্বয়ং কণাদ। (বৈশেষিক সূত্র)।

সামান্য

আলোচ্য দুটি উৎস গ্রন্থেই চতুর্থ পদার্থ সামান্যের বিভাগের বাইরে সরাসরি লক্ষণের উল্লেখ নেই, ভেদের উল্লেখ রয়েছে। কিন্তু তর্কসংগ্রহের শেষাংশে সামান্যের আলোচনা প্রসঙ্গে সামান্যের একটি লক্ষণ মূল গ্রন্থেই উক্ত হয়েছে। লক্ষণটি হল—'নিত্যম্ একম্ অনেকানুগতং সামান্যম্'। যার আক্ষরিক অর্থ এই যে, যে নিত্য, এক এবং যে একাধিক বস্তুতে বা ব্যক্তিতে অনুগত অর্থাৎ সমানভাবে বর্তমান তাকেই সামান্য বলে। তবে সিদ্ধান্তমুক্তাবলীরকার টীকায় সম্পূর্ণ একটি সামান্যলক্ষণ একবারে প্রদান করলেন—'নিত্যত্বে সতি অনেকসমবেতত্বম্।' অর্থাৎ যে নিত্য এবং একাধিক ব্যক্তিতে সমবায় সম্বন্ধে বর্তমান থাকে তাই সামান্য। তর্কসংগ্রহে বলা হয়েছে যে সামান্য দ্রব্য, গুণ ও কর্মে বর্তমান থাকে। ভাষাপরিচ্ছেদে এরকম কোন কথা না থাকলেও মুক্তাবলীতে যেভাবে বিভিন্ন জাতিবাধকের আলোচনা করা হয়েছে তা থেকে বোঝা যায় যে গ্রন্থকারের মতেও সামান্য পদার্থ কেবল দ্রব্য, গুণ, ও কর্ম পদার্থেই থাকতে পারে। প্রাচীন বৈশেষিকদের অনুকরণে তর্কসংগ্রহকার সামান্যের দ্বৈবিধ্য মেনেছেন। একটি হল পরসামান্য, আর একটি অপরসামান্য। তর্কসংগ্রহকার দুই প্রকার সামান্যের উল্লেখ করলেও 'ভাষাপরিচ্ছেদে' বিশ্বনাথ তৃতীয়প্রকার সামান্যের উল্লেখের পক্ষে। এই প্রসঙ্গে নবন্যন্যায়ের অন্যতম পুরোধা জগদীশ তর্কালঙ্কারের 'তর্কামৃত' গ্রন্থটি দ্রষ্টব্য। ঐ গ্রন্থে পরিষ্কার পর, অপর এবং পরাপর ঐ তিন প্রকার সামান্যের উল্লেখ করা হয়েছে। ভাষাপরিচ্ছেদকার অবশ্য উদাহরণের মাধ্যমে পরাপর সামান্যের উল্লেখ করেছেন।

বিশেষ

বিশেষ পদার্থের আলোচনা উভয় গ্রন্থেই সংক্ষিপ্ত। তর্কসংগ্রহে বিশেষের লক্ষণে বলা হল—'নিত্যদ্রব্যবৃত্তয়ো ব্যাবর্তকা বিশেষাঃ'। অর্থাৎ নিত্যদ্রব্যে বর্তমান ব্যাবর্ত্তক বা ভেদক ধর্মই বিশেষ। ভাষাপরিচ্ছেদে এই লক্ষণটি অনেক বেশি ইঙ্গিতপূর্ণ। সেখানে বলা হল—'অন্ত্যো নিত্যদ্রব্যবৃত্তির্বিশেষঃ পরিকীর্তিতঃ'। ভাষাপরিচ্ছেদের লক্ষণে 'ব্যাবর্তক' শব্দের উল্লেখ নেই। যেহেতু সেই ব্যাবর্ত্তকত্ব 'বিশেষ' নাম থেকে বোঝা যায়।

সমবায়

'ভাষাপরিচ্ছেদকার' ও 'তর্কসংগ্রহকার' উভয়েই সমবায় কোথায় কোথায় হয় তার উল্লেখ করেছেন। পার্থক্য এখানেই যে ভাষাপরিচ্ছেদে এরা সূচিত হয়েছে উদাহরণ মুখে যা তর্কসংগ্রহে বিধৃত নয়। উভয় গ্রন্থকারই সমবায়কে অযুতসিদ্ধবৃত্তি ব'লে সমবায়কে অতিরিক্ত একটি বিশেষণে বিশেষিত করা হয়েছে। প্রশস্তপাদের মতে অযুতসিদ্ধ এবং আধার্য ও আধার স্বরূপ সম্বন্ধীদের যে সম্বন্ধ 'ইহ প্রত্যয়' অর্থাৎ 'এখানে এটা' এরকম বুদ্ধির কারণ, তাকে সমবায় বলা হয়। তাই তর্কসংগ্রহে অযুতসিদ্ধ শব্দের অর্থ করা হল যে দুটির মধ্যে একটা বিনাশভিন্ন অবস্থায় অপরটিকে অবশ্য আশ্রয় করে থাকে তারা অযুতসিদ্ধ। যেমন—অবয়ব ও অবয়বী, গুণ ও গুণী দ্রব্য, জাতি ও তার আশ্রয়ব্যক্তি দ্রব্যকে অযুতসিদ্ধ বলে ধরা যায়। তবে উভয় গ্রন্থকারই সমবায় স্বীকারের পক্ষে অনুমান প্রমাণ উপস্থাপিত করেছেন। তর্কসংগ্রহে অনুমানটি উদাহরণমুখে হলেও প্রতিপাদ্য বিষয়ের দিকে থেকে কোন গ্রন্থকারের মতপার্থক্য দৃষ্ট হয় না।

অভাব

অভাব ন্যায়বৈশেষিক যুক্তপ্রস্থানের মতে সপ্তম পদার্থ। ভাষাপরিচ্ছেদ এবং তর্কসংগ্রহ কোন গ্রন্থেই অভাবের সামান্যলক্ষণ নিরূপিত হয় নি। তর্কসংগ্রহের শেষ দিকে পূর্বকথিত অভাব ভেদগুলির লক্ষণ অর্থাৎ বিশেষ লক্ষণগুলি আলোচিত হয়েছে। ভাষাপরিচ্ছেদকার কারিকায় অভাবের কোন লক্ষণ না বলেও মুক্তাবলীতে অভাবসামান্যের লক্ষণ প্রদান করেছেন। তা হল 'দ্রব্যদিষট্‌কান্যোন্যাভাববত্ত্বম্'। এর কারণ হল 'ভাবভিন্নত্বম্ অভাবত্বম্'—এই প্রচলিত লক্ষণে অতিব্যাপ্তি পরিহারের উদ্দেশ্যে।

অভাববিভাগের পদ্ধতিতে উভয়ের কিছু পার্থক্য দেখা যায়। ভাষাপরিচ্ছেদকার বলেছেন অভাব দু প্রকার-সংসর্গাভাব ও অন্যোন্যাভাব। পরে তিনি সংসর্গাভাবের তিনটি ভেদ দেখিয়েছেন। প্রাগভাব, ধ্বংসাভাব, এবং অত্যন্তাভাব। শেষ পর্যন্ত দাঁড়ায় অভাব চার প্রকার। তর্কসংগ্রহে এই ভাবে অভাবের ভেদ না দেখিয়ে সরাসরি বলা হল অভাব চার প্রকার—প্রাগভাব, ধ্বংসাভাব, অন্যোন্যাভাব এবং অত্যন্তাভাব। তর্কসংগ্রহে বিশেষলক্ষণগুলি নিরূপিত হলেও কারিকাবলীতে সেগুলি নিরূপিত হয়নি। নিরূপিত হয়েছে মুক্তাবলীতে। মুক্তাবলী এবং তর্কদীপিকা উভয় টীকাতে বলা হয়েছে যে অন্যোন্যাভাব হল এমন অভাব যার প্রতিযোগিতা তাদাত্ম্য সম্বন্ধ বা অভেদ সম্বন্ধের দ্বারা অবচ্ছিন্ন বা নিয়মিত হয়। উভয় গ্রন্থকারই স্বরচিত টীকায় অভাব সংক্রান্ত বিভিন্ন আলোচনায় অবতীর্ণ হয়েছেন।

দ্রব্যবিভাগ

পদার্থগুলির মধ্যে প্রথম হল দ্রব্য। ভাষাপরিচ্ছেদকার প্রতিটি দ্রব্যের স্বতন্ত্র লক্ষণ নিয়ে মাথা ঘামাননি, কোন দ্রব্যের কী কী গুণ তার উল্লেখ করেছেন। কিন্তু তর্কসংগ্রহকার প্রকরণগত দিক থেকে অগ্রসর হয়ে প্রতিটি দ্রব্যের যে অসাধারণ ধর্ম তার অবলম্বনে প্রথমে লক্ষণের নিরূপণ করেছেন, তারপর বিভাগের।

পৃথিবী

ন্যায়বৈশেষিক স্বীকৃত নয়টি দ্রব্যের মধ্যে পৃথিবী একটি দ্রব্য। এই পৃথিবীর লক্ষণ দেবার সময় অন্নংভট্ট পৃথিবীর অসাধারণ গুণের উল্লেখপূর্বক বলেছেন—'গন্ধবতী পৃথিবী'। ভাষাপরিচ্ছেদকার কিন্তু কেবল গন্ধ নয়, সেই গন্ধের সৌরভ ও অসৌরভ ভেদে দ্বিবিধ বলেছেন। তাছাড়া মধুর, কটু, কষায়, তিক্ত, অম্ল, এবং লবণ ভেদে ছয় প্রকার রস, তার অনুষ্ণাশীত পাকজ স্পর্শ এবং শুক্ল, নীল, রক্ত, পীত, হরিত, কপিশ, কর্বূর বা চিত্র ভেদে সপ্তবিধ রূপের উল্লেখ করেছেন, যাদের পৃথিবী বা পার্থিব দ্রব্যে দেখা যায়। তবে পৃথিবী যে পরমাণুরূপ হলে নিত্য এবং পরমাণুর দ্ব্যণুকাদিক্রমে পরস্পর সংযোগের ফলে কার্য বা অনিত্য। এই দ্বিবিধ ভেদ উভয়ত্র আলোচিত হয়েছে।

অপ্

অপ্ বা জলের ক্ষেত্রেও তর্কসংগহের আলোচনা লক্ষণ দিয়ে শুরু হয়েছে। শীতস্পর্শ জলের অসাধারণ ধর্ম। তাই ঐ লক্ষণ অন্য কোথাও অতিব্যাপ্ত হয় না। জলও পরমাণুরূপ হলে নিত্য। পরমাণু প্রভৃতির দ্বারা সংঘটিত হলে কার্য এবং অনিত্য। বিষয় ভেদে ত্রিবিধ হতে পারে। ভাষাপরিচ্ছেদকার জলের সাধারণ অসাধারণ

নির্বিশেষে সমস্ত গুণের উল্লেখ করে তার রূপ শুক্ল, রস মধুর এবং স্পর্শ শীতল। এছাড়া জলের আর দুটি অসাধারণ গুণ হল স্নেহ আর স্বাভাবিক দ্রবত্ব।

তেজ

তর্কসংগ্রহে তেজের উষ্ণস্পর্শবত্তাকে তার লক্ষণরূপে উপস্থাপিত করা হয়েছে। সঙ্গে সঙ্গে পরমাণুরূপ নিত্যতা এবং সাবয়ব তেজের অনিত্যতা ও অনিত্য তেজের শরীর-ইন্দ্রিয়-বিষয়ভেদে ত্রৈবিধ্য নিরূপিত হয়েছে। অন্যদিকে ভাষাপরিচ্ছেদে তেজের উষ্ণস্পর্শ শুক্লভাবস্বরূপ এবং নৈমিত্তিক দ্রবত্বের উল্লেখ রয়েছে। এই দ্রবত্ব যেমন তৈজস দ্রব্য সুবর্ণাদিতে তেমন ঘৃতাদি পার্থিব দ্রব্যে থাকায় তেজের অসাধারণ ধর্মের উল্লেখ আবশ্যক। সুবর্ণের তৈজসত্ব কীভাবে সম্ভব এই আলোচনা মুক্তাবলী এবং তর্কদীপিকা উভয় গ্রন্থেই পাওয়া যায়। উভয়ত্র প্রায় একই অনুমান উপস্থাপিত হয়েছে। মুক্তাবলীতে বলা হয়েছে—সুবর্ণ তৈজস। যেহেতু প্রতিবন্ধক না থাকলে অত্যন্ত অনলসংযোগে উচ্ছিন্ন হয় না এমন জন্য অর্থাৎ কার্য দ্রব্য। অন্বয়মুখে দৃষ্টান্ত অর্থাৎ সাধর্ম্য দৃষ্টান্ত উপস্থাপিত না করলেও ব্যতিরেকমুখে বৈধর্ম্য দৃষ্টান্ত উপস্থাপিত করা হয়েছে মুক্তাবলীতে। সুবর্ণের দ্রবত্ব বিনষ্ট না হওয়ায় সুবর্ণ পার্থিব দ্রব্য নয়। তর্কদীপিকায় সুবর্ণের পার্থিবত্বের অভাব প্রাঞ্জলভাবে দেখানো হয়েছে। জলের দ্রবত্ব স্বাভাবিক হলেও পার্থিব এবং তৈজস দ্রবত্ব অগ্নিসংযোগাদি নিমিত্তের দ্বারা আহিত হয়। এদের মধ্যে পার্থিব দ্রব্য ঘৃতাদির যে দ্রবত্ব তার প্রতিবন্ধকের অভাবে বিনাশ দেখা যায়। প্রতিবন্ধক থাকলে এই বিনাশ হয় না। তাই জলমধ্যস্থ ঘৃতের দ্রবত্ব বিনাশ অত্যন্ত অগ্নি সংযোগেও দৃষ্ট হয় না। ফলতঃ দাঁড়ায় প্রতিবন্ধক না থাকলে পার্থিব কার্য দ্রব্যের দ্রবত্ব বিনাশ অগ্নিসংযোগের দ্বারা সম্ভব। কিন্তু প্রতিবন্ধকের অভাবে অত্যন্ত অগ্নিসংযোগেও দৃষ্ট হয় না। ফলতঃ দাঁড়ায় প্রতিবন্ধক না থাকলে পার্থিব কার্য দ্রব্যের দ্রবত্ব বিনাশ অগ্নিসংযোগের দ্বারা সম্ভব। কিন্তু প্রতিবন্ধকের অভাবে অত্যন্ত অগ্নিসংযোগ সত্ত্বেও সুবর্ণের দ্রবত্ব বিনষ্ট হয় না বলে সে পার্থিব নয়। পরিশেষে তাকে তৈজস দ্রব্য বলতে হয়।

বায়ু

চতুর্থ দ্রব্য বায়ু। তর্কসংগ্রহকারের মতে তার লক্ষণ হল—'রূপরহিতস্পর্শবান্ বায়ুঃ'। রূপরহিত বিশেষণের দ্বারা রূপসহিত স্পর্শের অধিকরণ পৃথিবী জল ও তেজের ব্যাবৃত্তি ও ঘটে। অন্যদিকে স্পর্শ থাকার জন্য আকাশাদি পঞ্চদ্রব্যে অতিব্যাপ্তি হয় না। ভাষাপরিচ্ছেদে বলা হয়েছে বায়ুর অনুষ্ণ স্পর্শ অশীতও। কিন্তু সেটা অপাকজ। পৃথিবীর অনুষ্ণ অশীত স্পর্শ, কিন্তু পাক বা অগ্নিসংযোগের দ্বারা উৎপন্ন। ভাষাপরিচ্ছেদে বায়ুর আর একটা ধর্মের উল্লেখ রয়েছে, সেটা হল তির্যগ্ গমন। অর্থাৎ তার গতি নানা দিকে হতে পারে। ভাষাপরিচ্ছেদে এবং তর্কসংগ্রহ এই উভয় গ্রন্থে লেখকের স্বরচিত টীকায় কার্য তেজ এবং বায়ুর শরীর-ইন্দ্রিয়-বিষয় ভেদে ত্রৈবিধ্যের বিবরণ রয়েছে। পৃথিবী, জল, তেজ এরা বহিরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য হলেও বৈশেষিক মতে বায়ু প্রত্যক্ষ নয়, স্পর্শাদি গুণের দ্বারা অনুমেয়।[৪] ভাষাপরিচ্ছেদে বলা হল স্পর্শাদিলিঙ্গ। ভাষাপরিচ্ছেদকার পুরোপুরি বৈশেষিক ঐতিহ্যকে অনুসরণ করেছেন।[৫]

আকাশ

আকাশের বিশেষগুণ শব্দকে সামনে রেখে তর্কসংগ্রহে লক্ষণ বলা হল 'শব্দগুণমাকাশম্'। ভাষাপরিচ্ছেদে

কিন্তু লক্ষণের আকারে না বলে অন্য ভাবে জানিয়ে দেওয়া হল যে শব্দ আকাশের বিশেষ গুণ। মুক্তাবলীতে প্রথমে শব্দের গুণত্ব পরে শব্দের দ্রব্যসমবেতত্ব আর পরিশেষে শব্দের আকাশগুণত্ব ক্রমে ক্রমে সাধন করা হয়েছে। তর্কসংগ্রহে কেবল আকাশকে 'এক' বিভু ও নিত্য বলে ছেড়ে দেওয়া হয়েছে।

কাল ও দিক্

কাল ও দিক এই দুই প্রকার দ্রব্য নিরূপণের ক্ষেত্রে অন্নংভট্টের অবস্থান সংক্ষিপ্ততর। অন্নংভট্ট লোকব্যবহারের দিকে তাকিয়ে কালের লক্ষণ বিধান করেছেন। লোকে অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ প্রভৃতির ব্যবহার দেখা যায়। সেই সব লোকপ্রসিদ্ধব্যবহার বা অনুভবের আলম্বন অর্থাৎ অবলম্বন বস্তুরূপে কাল স্বীকার্য। তাই তর্কসংগ্রহে বলা হল 'অতীতাদিব্যবহারহেতুঃ কালঃ'। দীপিকায় বলা হয়েছে যে, এই কাল সমস্ত কার্যের প্রতি নিমিত্ত কারণ। ভাষাপরিচ্ছেদেও ধ্বনিত হল একই বক্তব্য—'জন্যানাং জনকঃ কালঃ'। শুধু অতীতাদি ব্যবহারের হেতু নয়। পর এবং অপর অর্থাৎ পরে ও আগে এই ভাবে যে পরত্ব এবং অপরত্বের জ্ঞান হয় তারও আলম্বন হচ্ছে কাল। এই কাল এক, বিভু এবং নিত্য।

কালের পর নিরূপণ হচ্ছে দিকের। লোকে যে পূর্ব দিক্ পশ্চিম ইত্যাদি ব্যবহার দৃষ্ট হয় তার অবলম্বন হেতুরূপে দিক্ নামে অতিরিক্ত দ্রব্য স্বীকার করতে হয়। এই দিক্ও নায়বৈশেষিক মতে এক এবং নিত্য। কাছে, দূরে এই আকারে অপরত্ব এবং পরত্বের জ্ঞান জন্মায়, তার মূলে ও দিক বর্তমান। দিক্কেও সমস্তকার্যের সাধারণ নিমিত্তকারণ ধরা হয়েছে।

আত্মা

আত্মা কী জাতীয় দ্রব্য এবং আত্মার অস্তিত্বের সমর্থনে যে অনুমান অর্থাৎ লক্ষণ এবং.প্রমাণকে একসঙ্গে নিয়ে ভাষাপরিচ্ছেদে বলা হয়েছে—'আত্মেন্দ্রিয়াদ্যধিষ্ঠাতা করণং হি সকর্তৃকম্'। প্রশস্তপাদভাষ্যাদি গ্রন্থে আত্মপ্রসাধক যে অনুমান দৃষ্ট হয় তা' এখানে সূচিত হয়েছে। দেখা যায় যা কিছু করণ সে একজন কর্তার দ্বারা প্রযুক্ত হয়।[৬] যেমন রথ প্রযুক্ত হয় সারথির দ্বারা, কুঠার প্রযুক্ত হয় ছেদকের দ্বারা। অতএব চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের একজন প্রযোজক থাকবে সে হল আত্মা। আত্মা বিভু এবং নিষ্ক্রীয় হওয়ায় তাকে কর্তা না বলে অধিষ্ঠাতা বলাই সমীচীন। তবে তর্কসংগ্রহে আত্মার লক্ষণে বলা হয়েছে যে—'জ্ঞানাধিকরণমাত্মা'। জ্ঞান বা বুদ্ধির আশ্রয় যে সে হল আত্মানামক দ্রব্য। তর্কসংগ্রহে উক্ত লক্ষণটি আত্মার প্রসাধক ন্যায়সূত্রকে মনে করিয়ে দেয় যে সূত্রে জ্ঞান ইচ্ছা প্রভৃতিকে আত্মার লিঙ্গ বলে নির্দেশ করা হয়েছে।[৭] তর্কসংগ্রহে আত্মার দ্বৈবিধ্যের কথা বলা হয়েছে—জীবাত্মা ও পরমাত্মা। পরমাত্মা হলেন সর্বজ্ঞ সর্বশক্তিমান যাকে ঈশ্বর বলা হয়। তর্কদীপিকায় ঈশ্বরের লক্ষণে বলা হয়েছে—'নিত্যজ্ঞানাধিকরণত্বম্ ঈশ্বরত্বম্'। আবার জীবের লক্ষণে বলা হয়েছে—'সুখাদ্যাশ্রয়ত্বং জীবত্বম্'। সুখাদির আশ্রয়কে জীব বলে। এখন প্রশ্ন হল যে ঈশ্বর বা পরমাত্মার অস্তিত্বের প্রমাণ কী? ঈশ্বর বা পরমাত্মা রূপহীন দ্রব্য বলে তা চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রত্যক্ষ নয়। সুখাদিভিন্ন হওয়ায় অন্তরিন্দ্রিয় মনের দ্বারাও তার প্রত্যক্ষ স্বীকার করা যায় না। তাই পরিশেষে বলা হল—ক্ষিত্যঙ্কুরাদিকং কর্তৃজন্যং কার্যত্বাৎ ঘটবৎ।' এই প্রসঙ্গে স্মরণীয় এই যে উক্ত অনুমানটি কুসুমাঞ্জলিতে সুসম্পন্নরূপে উপস্থাপিত হলেও ন্যায়সূত্রে এবং তার বিভিন্ন ব্যাখ্যাগ্রন্থে এর বীজ নিহিত রয়েছে।

জীবাত্মার স্বরূপ নিয়ে প্রাচীন কাল থেকে বহু বিতর্ক রয়েছে। জড়বাদী চার্বাক মতে শরীরই আত্মা।

চার্বাকের এই মতটাই শরীরাত্মবাদ বা দেহাত্মবাদ কিংবা ভূতাত্মবাদরূপে পরিচিত। কুসুমাঞ্জলির সূত্র ধরে তর্কদীপিকায় দেহাত্মবাদ খন্ডিত হয়েছে। শরীরাত্মবাদের খন্ডন অন্নংভট্টের টীকায় উপস্থাপিত হলেও ভাষাপরিচ্ছেদের কারিকাতেও উক্ত মতের খন্ডন দেখা যায়।

আত্মার আলোচনা মুক্তাবলীতে বিস্তৃততর। সেখানে যোগাচার বৌদ্ধাদি মতানুসারে বিজ্ঞানাত্মবাদকে বিবৃত করে খন্ডন করা হয়েছে। এমনকি সাংখ্যসম্মত পুরুষাত্মবাদও মুক্তাবলীতে খন্ডন করা হয়েছে। ভাষাপরিচ্ছেদকার আত্মার স্বরূপ আলোচনার পরেই চলে গেছেন তার গুণের আলোচনায়।

আত্মার বিশেষগুণের মধ্যে প্রথমেই হল বুদ্ধি বা জ্ঞান, যে গুণটি জীবাত্মা বা পরমাত্মা উভয়ত্রই বর্তমান। বুদ্ধি বা জ্ঞানের প্রতিটি বিভাগ নিয়ে ভাষাপরিচ্ছেদকার ও অন্নংভট্টের মধ্যে তীব্র পার্থক্য লক্ষ্য করা যায়। অন্নংভট্ট সমস্ত দ্রব্যের লক্ষণ আলোচনার পরে পর পর গুণের আলোচনা ক'রে ক্রমশ বুদ্ধির আলোচনায় অবতীর্ণ হয়েছেন।

মন

ভাষাপরিচ্ছেদকার আত্মার আলোচনা প্রসঙ্গে তাঁর প্রথম বিশেষ গুণ বুদ্ধির বিশ্লেষণের পরে চলে এসেছেন নবম দ্রব্য মনের আলোচনায়। ভাষাপরিচ্ছেদ প্রদত্ত লক্ষণ তর্কসংগ্রহ প্রদত্ত লক্ষণের অনুরূপ। কিন্তু যে ভাবে দুই গ্রন্থকার মনের অণুত্ব সাধন করেছেন তা সম্পূর্ণ ভিন্ন। ন্যায়সূত্রে মনের অস্তিত্বের সাধক সূত্রটি হল 'যুগপজ্ জ্ঞানানুৎপত্তির্মনসো লিঙ্গম্' যুগপজ্ একাধিক জ্ঞানের যে উৎপত্তি হয় না তা ন্যায়মতে মনের অস্তিত্বের জ্ঞাপক্। ভাষাপরিচ্ছেদকার দেখিয়েছেন যে উক্তযুক্তির দ্বারা মনের অণুত্ব সাধিত হয়। চক্ষুরাদি নানা ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে রূপাদি বিভিন্ন বিষয়ের যুগপৎ একাধিক চাক্ষুষাদি প্রত্যক্ষ জ্ঞান উৎপন্ন হয় না। এখন প্রশ্ন হল মনের পরিমাণ কী হবে—মহৎ নাকি মধ্যম পরিমাণ। যেহেতু মধ্যম পরিমাণ দ্রব্যগুলি সবই অনিত্য। তাহলে জিজ্ঞাসা—নিত্য দ্রব্য মন বিভু না অণু, যে যুক্তির দ্বারা মনের অস্তিত্ব প্রমাণিত হয়ে সেই একই যুক্তির দ্বারা মনের বিভুত্বকে খন্ডন করা যায়। পরিশেষে মন অণু অর্থাৎ পরমাণুপরিমাণ এই সিদ্ধান্তে পৌছানো যায়। তর্কসংগ্রহে মনের অণুত্ব তুলনামূলক ভাবে অপেক্ষাকৃত কৃত্রিম যুক্তি নির্ভর প্রমাণের দ্বারা সাধিত হয়েছে।

গুণের বিভাগ

অন্তিম দ্রব্য মনের আলোচনার পরে উভয় দার্শনিকই গুণের আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়েছেন। অন্নংভট্ট গুণের কোন সামান্য লক্ষণ প্রদান করেননি। ভাষাপরিচ্ছেদে কিন্তু গুণের কতগুলি সাধারণ বৈশিষ্ট্যের উল্লেখ রয়েছে। মুক্তাবলীতে গুণত্বজাতিঘটিত একটি লক্ষণ—'গুণত্বজাতিমান্ গুণঃ' সূচিত হয়েছে। বলা হয়েছে—দ্রব্য এবং কর্ম থেকে ভিন্ন সামান্যের যা আশ্রয় দ্রব্য তন্নিষ্ঠ কারণতা একটি ধর্মের দ্বারা অবচ্ছিন্ন বা নিয়মিত হবে, সেই ধর্মটিই হল গুণত্ব জাতি। গুণত্ব জাতির আশ্রয় বস্তু হল গুণ।

গুণের বিভাগ নিয়ে ভাষাপরিচ্ছেদকার প্রশস্তপাদের অনুসরণে বিভিন্ন দিক দিয়ে গুণের বিভাগ নিরূপণ করেছেন যার অধিকাংশ তর্কসংগ্রহ বা তর্কদীপিকায় করা হয় নি। প্রথমে যে গুণগুলি একটি দ্রব্যকে আশ্রয় করে এবং যারা একাধিক দ্রব্যকে আশ্রয় করে তাদের পার্থক্য ভাষাপরিচ্ছেদে দেখানো হয়েছে। রূপ, রস একটি দ্রব্যকে আশ্রয় করে থাকতে পারে। ঘটের রূপ তার অবস্থানের জন্য কেবল ঘটেরই অপেক্ষা রাখে অন্য কোন দ্রব্যের অপেক্ষা রাখে না। রূপের পাশাপাশি রস, স্পর্শ, পরত্ব, অপরত্ব, স্নেহ, বেগ এবং স্থিতিস্থাপক কেবল

মূর্ত অর্থাৎ ক্রিয়াবান দ্রব্যকেই আশ্রয় করে থাকে। অন্যদিকে ধর্ম, অধর্ম, ভাবনা, শব্দ, বুদ্ধি, ইচ্ছা, দ্বেষ, বিদ্বেষ, প্রযত্ন, কৃতি, ভাবনা নামক সংস্কার এবং ধর্ম ও অধর্মরূপ অদৃষ্ট অমূর্ত দ্রব্যেই আশ্রিত। এরপর ভাষাপরিচ্ছেদকার অবতীর্ণ হয়েছেন বৈশেষিক বা বিশেষগুণ এবং সামান্যগুণের ভেদ বিষয়ে।

প্রত্যেকটি গুণের স্বতন্ত্রভাবে আলোচনা ভাষাপরিচ্ছেদে করা হয়েছে। তর্কসংগ্রহেও একই জিনিস দেখা যায়, সেখানে প্রত্যেকটি গুণের লক্ষণ এবং আশ্রয় নির্দেশ করা হয়েছে।

রূপ

ভাষাপরিচ্ছেদ ও তর্কসংগ্রহ উভয় গ্রন্থে কেবল চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা গৃহীত গুণকে রূপ বলা হয়েছে। তবে তর্কসংগ্রহের লক্ষণে 'মাত্র' কথাটি অতিরিক্ত যোগ করা হয়েছে। ফলে সংখ্যাদি গুণ চক্ষুর্গ্রাহ্য হওয়া সত্ত্বেও কেবল চক্ষুর দ্বারা গ্রাহ্য ব'লে সেখানে অতিব্যাপ্তি নিবারিত হয়। এইরূপ শুক্ল, নীল, পীত, রক্ত, হরিত, কপিশ, এবং চিত্র ভেদে রূপ সপ্তবিধ। সাতরকম রূপ দেখা যায় পার্থিব বস্তুতে। ন্যায় বৈশেষিক মতে জলের রূপ অনুজ্জ্বল শুক্ল এবং তেজের রং উজ্জ্বল শুক্ল। চিত্ররূপকে স্বতন্ত্র রূপভেদ হিসাবে গ্রহণ করার পশ্চাতে নৈয়ায়িক এবং বৈশেষিকরা যুক্তি দিয়েছেন। তার কিছুটা অনুসরণ পাওয়া যায় সিদ্ধান্তমুক্তাবলীতে।

রস ও গন্ধ

রসনেন্দ্রিয় গ্রাহ্য গুণ হল রস। এই রস মধুর, অম্ল, লবণ, কটু, কষায়, তিক্ত ভেদে ছয় প্রকার। উক্ত ছয় প্রকার রস কেবল পার্থিব দ্রব্যে অনুভূত হয়, জলে অনুভূত হয় কেবল মধুর রস। ঘ্রাণেন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণ গন্ধ, সুরভি এবং অসুরভি ভেদে দ্বিবিধ। গন্ধ পৃথিবীর অসাধারণ গুণ।

স্পর্শ

কেবল ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা গৃহীত গুণ স্পর্শ। এই ক্ষেত্রেও উভয় ইন্দ্রিয় গ্রাহ্য সংযোগাদিতে অতিব্যাপ্তি বারণের জন্য স্পর্শের লক্ষণে 'মাত্র' পদটি প্রযুক্ত হয়েছে, যা ভাষাপরিচ্ছেদে দেখা যায় না। স্পর্শ, শীত, উষ্ণ এবং অনুষ্ণ এবং অনুষ্ণাশীত স্পর্শ পৃথিবী এবং বায়ুর গুণ। এইভাবে রূপ থেকে স্পর্শ পর্যন্ত গুণের লক্ষণ এবং বিভাগ দেখাবার পর কীভাবে এবং কোথায় পাক বা অগ্নিসংযোগের দ্বারা রূপাদির উৎপত্তি ঘটে—এই আলোচনায় উভয় গ্রন্থকারই অবতীর্ণ হয়েছেন।

সংখ্যা, পরিমাণ ও পৃথক্ত্ব

সংখ্যা থেকে শুরু করে পরত্ব, অপরত্ব পর্যন্ত গুণের ব্যবহারভিত্তিক লক্ষণ প্রদান করা হয়েছে। উভয় গ্রন্থেই প্রশস্তপাদের অনুসরণে ১, ২ ইত্যাদি আকারে যে গণনার ব্যবহার হয় তার নিমিত্ত স্বরূপ গুণ হল সংখ্যা একথা বলা হয়েছে।

অন্যদিকে ব্যবহার অর্থাৎ কোন কিছুর মাপার জন্য যে ব্যবহার তার অসাধারণ কারণরূপে পরিমাণকে স্বীকার করা হয়েছে।

পৃথক্ ব'লে যে ব্যবহার তার অসাধারণ কারণরূপে পৃথক্ত্বকে স্বীকার করা হয়েছে। তর্কসংগ্রহ বা দীপিকায় কোন আলোচনা না থাকলেও অন্যোন্যাভাবের দ্বারা পৃথক্ত্ব চরিতার্থ কিনা এই আলোচনা ভাষাপরিচ্ছেদে এবং মুক্তাবলীতে সূচিত হয়েছে।

সংযোগ, বিভাগ, পরত্ব, অপরত্ব

তর্কসংগ্রহকার প্রশস্তপাদের অনুসরণে সংযুক্ত ব্যবহারের হেতুকে সংযোগ বলেছেন। বৈশেষিক দর্শনে কোথাও উভয়কর্মজ, অন্যতরকর্মজ এবং সংযোগজ ঐরূপ তিনপ্রকার সংযোগের উল্লেখ পাওয়া যায়।

পরেই বলেছেন সংযোগের বিনাশক গুণ হল বিভাগ। সংযোগের ন্যায় বিভাগও ত্রিবিধ।

পর এবং অপর এই ব্যবহারের অসাধারণ কারণ হল যথাক্রমে পরত্ব এবং অপরত্ব। পরত্ব এবং অপরত্ব দিক্‌কৃত কিংবা কালকৃত হতে পারে। দূরে কোন বস্তু বলে যে ব্যবহার তার মূলে থাকে দিক্‌কৃত পরত্ব। কাছে বলে কোন বস্তু বলে যে ব্যবহার তার মূলে থাকে দিক্‌কৃত অপরত্ব। পরত্ব এবং অপরত্ব দিক্‌কৃত এবং কালকৃত লেও তাদের আশ্রয় করে থাকে না। পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু এদের আশ্রয়।

সংখ্যা থেকে অপরত্ব পর্যন্ত গুণগুলির লক্ষণ প্রদানে ভাষাপরিচ্ছেদকারের তুলনায় তর্কসংগ্রহকার ব্যবহার বা লোকব্যবহারকে বেশি গুরুত্ব দিয়েছেন। তারই প্রতিফলন দেখা যায় পৃথক্‌ত্ব, সংযোগ, পরত্ব এবং অপরত্বের আলোচনায়।

গুরুত্ব

গুরুত্ব নামক গুণ উভয় গ্রন্থকারের মতেই অতীন্দ্রিয় অর্থাৎ প্রত্যক্ষ নয়, অনুমানগম্য। পৃথিবী এবং জলের আদ্য পতনের অসমবায়িকারণরূপে তর্কসংগ্রহকার গুরুত্বের লক্ষণ দিয়েছেন। অনিত্য দ্রব্যের অর্থাৎ অবয়বী দ্রব্যের গুরুত্ব অনিত্য। অন্যদিকে নিরবয়ব নিত্য পরমাণুর গুরুত্ব নিত্য তর্কসংগ্রহকার গুরুত্বের লক্ষণে আদ্য কথাটি দিয়েছেন কেন তার ব্যাখ্যায় দীপিকায় বলা হল যে দ্বিতীয় থেকে শুরু করে পার্থিব এবং জলীয় দ্রব্যের যে পতন হয় তার প্রতি কেবল গুরুত্ব নয় বেগও অসমবায়িকারণ হতে পারে।

দ্রবত্ব

আদ্য অর্থাৎ প্রথম স্যন্দনের অসমবায়িকারণ রূপে তর্কসংগ্রহে দ্রবত্ব লক্ষিত হয়েছে। 'প্রস্রবণ' শব্দের অর্থ প্রবাহ। পূর্বতন বৈশেষিকদের মতে স্যন্দনের বা প্রস্রবণের অসমবায়িকারণ। দ্রবত্বের দুই প্রকার ভেদ রয়েছে—সাংসিদ্ধিক এবং নৈমিত্তিক।

স্নেহ

স্নেহ জলের বিশেষ গুণরূপে উল্লিখিত। তর্কসংগ্রহে গুরুত্ব, দ্রবত্ব এবং স্নেহের লক্ষণ দেওয়া হলেও ভাষাপরিচ্ছেদে দেওয়া হয় নি। কেবল বলা হয়েছে স্নেহ স্থূল অবয়বী জলে অনিত্য হলেও জলপরমাণুতে সে নিত্য। তর্কসংগ্রহে চূর্ণবস্তুর পিণ্ডীভবনের কারণ গুণরূপে স্নেহের লক্ষণ প্রদত্ত হয়েছে। ভাষাপরিচ্ছেদে এই বিষয়টি আলোচিত হয়েছে যা তর্কসংগ্রহ বা তর্কদীপিকায় আলোচিত হয়নি।

শব্দ

ধ্বনি ও বর্ণভেদে শব্দের দ্বৈবিধ্যের কথা ভাষাপরিচ্ছেদে বলা হয়েছে। এদের মধ্যে মৃদঙ্গাদি থেকে সঞ্জাত ধ্বনি হল শব্দ। আর কণ্ঠাদি সংযোগ থেকে উৎপন্ন ককারাদি হল বর্ণাত্মক শব্দ। তর্কসংগ্রহে শব্দের অনুরূপ আলোচনা দেখা যায়।

বুদ্ধি

বুদ্ধি শব্দের অর্থ জ্ঞান। তর্কসংগ্রহে প্রথমেই বলা হল যে বুদ্ধি বা জ্ঞান হল এমন গুণ যা সকল ব্যবহারের মূল। ভাষাপরিচ্ছেদে বুদ্ধির কোনও লক্ষণ প্রদত্ত হয়নি। অন্নংভট্ট তার লক্ষণের মধ্য দিয়ে লোকব্যবহারের উপর সমধিক গুরুত্ব আরোপ করেছেন। তাঁর মতে ব্যবহার তিন প্রকার—উপাদান, হান বা বর্জন ও উপেক্ষা।

এরপর স্মৃতি এবং অনুভব এই দুই প্রকার জ্ঞানের উল্লেখ করে স্মৃতির লক্ষণ নিরূপণ করা হয়েছে। তিনি স্মৃতির লক্ষণে বলেছেন—সংস্কারের দ্বারা উৎপন্ন জ্ঞান হল স্মৃতি। তবে ভাষাপরিচ্ছেদকার স্মরণের কোন লক্ষণ দেননি। তৎসম্পর্কিত সমস্ত আলোচনা রয়েছে সিদ্ধান্তমুক্তাবলীতে।

বুদ্ধির আলোচনায় স্মৃতিভিন্ন জ্ঞানকে অনুভব বলে, সেই অনুভব প্রমা-অপ্রমা অর্থাৎ যথার্থ-অযথার্থ ভেদে দ্বিবিধ একথা বলে তাদের আলোচনা করেছেন অন্নংভট্ট। গঙ্গেশ প্রমা এবং অপ্রমার যে লক্ষণ বিধান করেছেন তাদেরকেই অন্নংভট্ট যথাক্রমে যথার্থ এবং অযথার্থ অনুভবের লক্ষণ হিসাবে উপস্থাপিত করেছেন। তবে অপেক্ষাকৃতভাবে দেখলে বোঝা যায় যে ভাষাপরিচ্ছেদকারের প্রমা অপ্রমার নিরূপণে ব্যাপারটা অনেক এলোমেলো। ভাষাপরিচ্ছেদে আত্মার গুণ প্রসঙ্গে কেবল বলা হয়েছে অনুভূতি প্রত্যক্ষাদি ভেদে চারপ্রকার। অন্নংভট্ট কিন্তু খেয়াল রেখেছেন যে প্রমা প্রত্যক্ষাদি ভেদে চারপ্রকার। অনুভবকে দ্বিবিধ না বলে ভাষাপরিচ্ছেদকার জ্ঞানকেই দ্বিবিধ বলেছেন, ব্যাপারটা বোধ হয় ঠিক হয় নি। কারণ তাহলে স্মৃতিকে নিয়ে বিপদে পড়তে হয়।

অপ্রমার লক্ষণ প্রসঙ্গে ভাষাপরিচ্ছেদকার এবং অন্নংভট্ট প্রায় একই কথা বলেছেন। ভাষাপরিচ্ছেদকারের মতে অপ্রমা দুই প্রকার—বিপর্যয় এবং সংশয়। অন্যদিকে তর্কসংগ্রহে অযথার্থ অনুভবের ত্রৈবিধ্য দেখানো হয়েছে—সংশয়, বিপর্যয় এবং তর্ক। বিপর্যয় নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান, কিন্তু সংশয় অনিশ্চয়াত্মক জ্ঞান। ভাষাপরিচ্ছেদকার অপ্রমা শব্দের পরিবের্তে ভ্রম শব্দের ব্যবহার করে বলেছেন যে ভ্রমভিন্ন জ্ঞান হল প্রমা। সিদ্ধান্তমুক্তাবলীতে পূর্বসূরীদের দ্বারা প্রভাবিত হয়ে বলা হয়েছে, যেসম্বন্ধে যে যেখানে আছে সেই সম্বন্ধেই জ্ঞানের বিশেষ্য সেই ধর্মটি থাকবে এবং সেই সম্বন্ধ জ্ঞানের প্রকাররূপে ভাসমান হবে।[৮] নির্বিকল্প জ্ঞান যে প্রমা-অপ্রমা বহির্ভূত এই মর্মে ভাষাপরিচ্ছেদ এবং সিদ্ধান্তমুক্তাবলীর আলোচনা তর্কদীপিকার তুলনায় উক্ত গ্রন্থগুলির আলোচ্য বিষয়ের ব্যাপকতাকে নির্দেশ করে।[৯]

দুই গ্রন্থকারের একটি বিশাল পার্থক্য তর্কের স্থানকে কেন্দ্র করে। তর্কসংগ্রহকার তাকে তিন প্রকার অযথার্থ অনুভবের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত করেছেন। ভাষাপরিচ্ছেদকার কিন্তু সংশয় ও বিপর্যয় ভেদে দুই প্রকার অপ্রমার কথা বলেছেন।

আবার অনিশ্চয়াত্মক হওয়ায় অর্থাৎ Subjunctive mood এ থাকায় তর্ককে সংশয়ের অন্তর্গত বলা যায়। বিপর্যয় কিন্তু ভ্রমাত্মক হলেও প্রমার মতো নিশ্চয়াত্মক। তর্ক আরোপাত্মক এবং অনিশ্চয়াত্মক হওয়ায় প্রমা বা যথার্থ অনুভব নয়।

কিন্তু অপ্রমা হলেও তর্ক প্রমাণের অনুগ্রাহক। বিশেষতঃ অনুমান প্রমাণের মূল ব্যাপ্তি প্রতিষ্ঠায় এবং অনুপলব্ধির সহকারি কারণরূপে তার ভূমিকা অনস্বীকার্য। ভাষাপরিচ্ছেদকার তর্ককে অযথার্থ অনুভব হিসাবে উল্লেখ না করলেও তার উপযোগকে অস্বীকার করতে পারেননি। ব্যভিচারের শঙ্কানিবৃত্তির জন্য যে তর্কের প্রয়োজন একথা তিনি মেনে নিয়েছেন। কেউ যদি আশঙ্কা করে যে বহ্নি ছাড়াও ধূম থাকতে পারে অর্থাৎ বহ্নির দ্বারা ধূম ব্যাপ্য নয়, তার বিরুদ্ধে কার্যকারণভাবমূলক তর্কের প্রয়োগ করা যায়। যদি বহ্নি ছাড়া ধূম থাকত

তাহলে সে বহ্নির কার্য হত না। কিন্তু বহ্নি ছাড়া ধূম থাকে না। অর্থাৎ যেখানে বহ্নি নেই সেখানে ধূম নেই। তাই বহ্নি ধূমের কারণ—তর্কঃ ক্বচিচ্ছঙ্কানিবর্তকঃ।[১০] ভাষাপরিচ্ছেদের উক্তিটি ন্যায় কুসুমাঞ্জলির তৃতীয় স্তবকে উদয়নের মন্তব্য—'তর্কঃ শঙ্কাবধির্মতঃ'[১১] দ্বারা স্পষ্ট প্রভাবিত। প্রসঙ্গত ভাষাপরিচ্ছেদকার ব্যভিচারের অগ্রহন এবং সহচারের দর্শনকে ব্যাপ্তিগ্রহের উপায় রূপে উল্লেখ করেছেন। এই ব্যাপারে তর্কদীপিকাতেও মন্তব্য রয়েছে। যথার্থ অনুভব অন্নংভট্টের মতে চার প্রকার—প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান ও শব্দ। এ প্রসঙ্গে কারণ ও করণ আলোচ্য।

প্রত্যক্ষ

অন্নংভট্ট কিন্তু 'ফলাযোগব্যবচ্ছিন্নং' অর্থাৎ ফলের সঙ্গে যোগের অভাব আছে অর্থাৎ ফলের সঙ্গে যার অবশ্য যোগ আছে সেইরূপ কারণকে করণ বলেছেন। তাই ন্যায়সূত্রকার গৌতমের মতন তিনিও ইন্দ্রিয়ার্থ সন্নিকর্ষের দ্বারা উৎপন্ন জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বললেন। করণ বিষয়ে অন্নংভট্ট পুরোপুরি প্রাচীন নৈয়ায়িকদের অনুগামী।

পূর্বে বলা হয়েছে যে প্রত্যক্ষভেদের বিষয়ে অন্নংভট্ট নির্বিকল্প সবিকল্প প্রত্যক্ষদ্বৈবিধ্য বললেও ভাষাপরিচ্ছেদে বা মুক্তাবলীতে সেরকম বলা হয় নি। কিন্তু গঙ্গেশ নিষ্প্রকার জ্ঞানকে নির্বিকল্প আখ্যা দিয়েছেন। তার অনুকরণ করলেন তর্কসংগ্রহকার। যে জ্ঞানের রজতত্বাদি কোন প্রকার বিশেষণ ভাসমান হয় না। যে জ্ঞানের রজতত্বাদি কোন প্রকার বিশেষণ ভাসমান হয় না। ফলত যে জ্ঞানের কোন নামজাত্যাদি যোজনা থাকে না তাকে নির্বিকল্প বলা হয়েছে। নির্বিকল্প প্রত্যক্ষের পরক্ষণে নাম, জাতি প্রভৃতি প্রকার বা বিশেষণবিষয়ক যে জ্ঞান হয় তাকে সবিকল্প বলে। সবিকল্পজ্ঞান মানস প্রত্যক্ষ বা অনুব্যবসায়ের বিষয় হয়।

ভাষাপরিচ্ছেদে প্রমা-প্রমাণ সম্পর্কিত আলোচনা অনেক পরে করা হয়েছে। সেখানে গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের অনুকরণে মুক্তাবলীকার মন্তব্য করেছেন যে নির্বিকল্পকে প্রমা এবং অপ্রমা কোনটাই বলা যায় না। যেহেতু তার দ্বারা কোন রকম ব্যবহার চলে না। প্রত্যক্ষ বিষয়ে ভাষাপরিচ্ছেদকারের একটি বড় অবদান হল অলৌকিক সন্নিকর্ষের আলোচনা। পূর্বোক্ত ছয় প্রকার সন্নিকর্ষ এই গ্রন্থকারের দৃষ্টিতে লৌকিক সন্নিকর্ষ।

অনুমান

প্রত্যক্ষের আলোচনার শেষে অন্নংভট্ট এবং ভাষাপরিচ্ছেদকার উভয়েই অনুমানের আলোচনায় প্রবেশ করেছেন। ভাষাপরিচ্ছেদকার ব্যাপ্তির জ্ঞানকে অনুমিতির করণ এবং অব্যবহিত কারণ লিঙ্গ পরামর্শকে ব্যাপার বলে চিহ্নিত করেছেন। বহ্নির দ্বারা ব্যাপ্ত ধূম পর্বতে আছে—এই আকারে লিঙ্গপরামর্শ যে উৎপন্ন হয়, তার আশ্রয় বা অবলম্বন হল ধূম বহ্নির দ্বারা ব্যাপ্ত এই জ্ঞান। প্রসঙ্গত ভাষাপরিচ্ছেদকার আর একটি প্রাচীন মতের খন্ডন করেছেন। প্রাচীন অনেকে মনে করতেন যে জ্ঞানের বিষয়ীভূত বা জ্ঞায়মান লিঙ্গই হল অনুমিতির করণ, অনুমান। এইমতের সমর্থক ছিলেন নৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট এবং বৈশেষিক গ্রন্থ কিরণাবলীর রচয়িতা উদয়নাচার্য। ভাষাপরিচ্ছেদকার পরামর্শের যে লক্ষণ দিয়েছন তার সঙ্গে গঙ্গেশের অনুকরণে উক্ত তর্কসংগ্রহ বিধৃত পরামর্শ লক্ষণের সম্পূর্ণ মিল রয়েছে, যদিও ভাষায় রয়েছে তার পার্থক্য। ব্যাপ্তি এবং পরামর্শের আলোচনা ভাষাপরিচ্ছেদে অনেক বিস্তৃত। ভাষাপরিচ্ছেদ এবং সিদ্ধান্তমুক্তাবলীতে ব্যাপ্তি এবং পরামর্শের বিস্তৃতর আলোচনা থাকলেও কিছু কিছু বিষয় তর্কসংগ্রহে আলোচিত হয়েছে, যেগুলিকে ভাষাপরিচ্ছেদকার অগ্রাহ্য

করেছেন। তর্কসংগ্রহে অন্বয়ব্যতিরেকী কেবলান্বয়ী এবং কেবলব্যতিরেকী ভেদে ত্রিবিধ লিঙ্গের নিরূপণ লক্ষিত হয়, ভাষাপরিচ্ছেদ বা মুক্তাবলীতে সেটা লক্ষিত হয় না। স্বার্থ এবং পরার্থ ভেদে অনুমান দ্বৈবিধ্য এবং ব্যাপ্তিগ্রহের উপায়ের আলোচনা তর্কসংগ্রহ এবং দীপিকায় দেখা গেলেও ভাষাপরিচ্ছেদ এবং মুক্তাবলীতে দেখা যায় না।

ন্যায়সঙ্গত পাঁচপ্রকার হেত্বাভাস উভয় গ্রন্থেই উদাহরণ সহযোগে আলোচিত হয়েছে। কয়েকটি ক্ষেত্রে ভাষাপরিচ্ছেদে ব্যবহৃত নামগুলি ন্যায়সূত্রের অনুগামী, যেমন সব্যভিচারের পরিবর্তে অনৈকান্তিক এবং বাধিতের পরিবের্ত কালাত্যয়াপদিষ্ট—এইরূপ নামের প্রয়োগ লক্ষণীয়। কোন কোন হেত্বাভাসের ক্ষেত্রে উভয় গ্রন্থে উদাহরণের পার্থক্য কিছু দেখা যায়। স্বরূপ বা লক্ষণের ভেদ দেখা যায় অসিদ্ধ হেত্বাভাসের অন্যতম ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ হেত্বাভাসের ক্ষেত্রে। তর্কসংগ্রহে উপাধিযুক্ত হেতুকে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ বলা হয়েছে। 'পর্বতঃ ধূমবান্ বহ্নেঃ'—এই অনুমানে হেতুরূপে প্রযুক্ত বহ্নি আর্দ্রেন্ধনসংযোগরূপ উপাধির অপেক্ষা রাখে বলে সোপাধিক এবং ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ। মুক্তাবলীতে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধের আলোচনা কিন্তু সম্পূর্ণ ভিন্ন, একই কারণে উদাহরণেও ভেদ রয়েছে। ভাষাপরিচ্ছেদকারের মতে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি দোষ হল হেতুরূপে প্রযুক্ত বিষয়ে ব্যাপ্যতার অবচ্ছেদক বা হেতুতার অবচ্ছেদকের অভাব। ভাষাপরিচ্ছেদে বিধৃত উদাহরণটি হল—পর্বতঃ বহ্নিমান্ নীলধূমাৎ।

উপমান

অনুমানের পরেই ন্যায়সম্মত তৃতীয় প্রমাণ উপমানের আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়েছেন। উভয় গ্রন্থকারই অর্থাৎ ভাষাপরিচ্ছেদকার এবং তর্কসংগ্রহকার দুজনেই শেষ পর্যন্ত ব্যাপারবৎ কারণকে করণ বলার পক্ষপাতী। ভাষাপরিচ্ছেদকার নিজের অবস্থান থেকে বিন্দুমাত্র বিচলিত হননি। এক্ষেত্রেও তিনি বললেন যে এক জন গ্রামীণ ব্যক্তি কোন একটি প্রাণীতে গরুর সাদৃশ্যজ্ঞান লাভ করে অর্থাৎ গবয়াদিতে গরু প্রভৃতির সাদশ্যজ্ঞান উপমিতির করণ, আর সেই সাদৃশ্যজ্ঞানাত্মক করণের দ্বারা 'গো সদৃশঃ গবয়ঃ'—এই অতিদেশবাক্যার্থের সংস্কার উদ্‌বুদ্ধ হয়ে যে স্মৃতি জন্মায় সেই হল উপমিতির ব্যাপার বা অনন্তর কারণ। উক্ত কারণ ও ব্যাপারের সাহায্যে গবয়াদি পদের নির্দিষ্ট অর্থে যে শক্তির জ্ঞান জন্মায় তাই হল, উপমানের ফল বা উপমিতি। লক্ষণীয় যে ন্যায়বার্ত্তিককার উদ্দ্যোতকরের অনুসরণে দুই গ্রন্থকারই সাদৃশ্য জ্ঞানকে উপমিতির করণ বলেছেন। উভয় দার্শনিকই ন্যায়ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের মতো মনে করেছেন শব্দার্থ বা সংজ্ঞাসংজ্ঞিসম্বন্ধের এক প্রকার জ্ঞানই উপমিতি, যা উপমান বা সাদৃশ্য জ্ঞানের দ্বারা উৎপন্ন হয়। কিন্তু ভাষাপরিচ্ছেদকার বললেন যে উপমিতি 'অয়ং গবয়পদবাচ্যঃ'—এইরূপ সামান্যাকারে। 'অয়ং গবয়পদবাচ্যঃ' বললে একটি মাত্র বস্তুতে শক্তিজ্ঞান হলে অন্য ব্যক্তিতে অর্থাৎ গবয়ান্তরে শক্তিজ্ঞানের অভাববশতঃ তাকে গবয় বলা যেত না।

শব্দ

প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, উপমিতি—এই তিন রকম প্রমার আলোচনার পরে চতুর্থ যথার্থ অনুভব হল শাব্দজ্ঞান বা শাব্দবোধ। কিন্তু শব্দ প্রমাণের আলোচনায় দুই গ্রন্থকারের বহু বৈমত্য পরিলক্ষিত হয়। প্রথমতঃ লক্ষ্য করা যায় যে অন্নংভট্ট ন্যায়সূত্রকার অক্ষপাদের 'আপ্তোপদেশঃ শব্দঃ'—এই সূত্রের অনুসরণে আপ্তবাক্যকেই শব্দ প্রমাণ বলে চিহ্নিত করেছেন। আপ্তলক্ষণেও তিনি বাৎস্যায়নের অনুগামী। বাৎস্যায়ন বিষয়কে যথাদৃষ্টরূপে খ্যাপনকারী প্রযুক্ত উপদেষ্টা বা বক্তাকে আপ্ত করেছেন। অন্নংভট্টের মতেও 'আপ্তস্তুযথার্থবক্তা।'। বাক্য কাকে

বলে এই মর্মেও অন্নংভট্টের মন্তব্য 'বাক্যং পদসমূহঃ'। লক্ষ্য করার বিষয় এই যে তাৎপর্যপরিশুদ্ধিতে উদয়ন যেমন আকাঙ্খা, যোগ্যতা ও আসত্তি সহিত পদসমূহকে বাক্য আখ্যা দিয়েছেন, অন্নংভট্ট তা করেননি। ভাষাপরিচ্ছেদকার পদকে করণ না বলে পদের জ্ঞানকে করণ বলেছেন। পদকে করণ বললে মৌনিশ্লোকাদি অর্থাৎ মৌনশ্লোক এবং বিজাতীয় হস্তচেষ্টার দ্বারা যে শাব্দবোধ হয় তাতে অব্যাপ্তি হয়। জ্ঞায়মান পদকে করণ বলার অর্থ যে কোন শাব্দবোধের পূর্বে তার অস্তিত্বকে আবশ্যক বলে মেনে নেওয়া।

শক্তির স্বরূপের আলোচনায় দুই গ্রন্থকারের কিঞ্চিৎ মতপার্থক্য দেখা যায়। প্রভাকরমীমাংসকরা শক্তিকে অতিরিক্ত বস্তু বা পদার্থ বলে মনে করেন। নৈয়ায়িকরা তার বিরোধী। ন্যায়মতে ঈশ্বরেচ্ছা হল শক্তিস্বরূপ। এই পদ থেকে এই অর্থ বোঝা যায় এইরূপ ঈশ্বরের যে সংকেত বা ইচ্ছা তাই হল শক্তি।

লক্ষণা

লক্ষণার আলোচনা তর্কসংগ্রহে এবং তর্কদীপিকায় অতিসংক্ষিপ্ত। অন্বয়ানুপপত্তির পরিবর্তে তাৎপর্যের অনুপপত্তি যে প্রকৃত লক্ষণার বীজ এই বিষয়ে ভাষাপরিচ্ছেদকার এবং অন্নংভট্টের সাম্য পরিলক্ষিত হয়। কিন্তু কেন তাৎপর্যের অনুপপত্তিকে লক্ষণার কারণ বলা হবে সেই হেতুগুলির বিস্তৃত উপস্থাপনা আমরা মুক্তাবলীতে পাই, যদিও তর্কসংগ্রহে সেরকম কোন হেতুর উল্লেখ নেই। উভয় দার্শনিকই শক্যসম্বন্ধ অর্থাৎ শক্যার্থসম্বন্ধকে লক্ষণা বলেছেন। জহৎস্বার্থা অজহৎস্বার্থা এবং জহদজহৎস্বার্থা এইরূপ ত্রিবিধ লক্ষণা উভয়ত্র স্বীকৃত।

সুখ ও দুঃখ

অতঃপর ভাষাপরিচ্ছেদকার এবং তর্কসংগ্রহকার উভয়েই আত্মার অন্যান্য বিশেষ গুণের কথা আলোচনা করেছেন। সেখানে প্রশস্তপাদের অনুসরণে বলা হয়েছে, যাকে সকলের অনুকূল রূপে জানা হয় সেই গুণটি হল সুখ। সুখনিষ্ঠ সুখত্ব। আমি সুখী এরূপ অনুব্যবসায়ের দ্বারা সুখ সিদ্ধ হয় বলে তর্কদীপিকায় অভিমত প্রকাশিত হয়েছে।

দুঃখ হল প্রতিকুলরূপে যাকে সবাই জানে। এক্ষেত্রেও বলা যায় 'আমি দুঃখী'—এই অনুব্যবসায় দুঃখের অস্তিত্বে প্রমাণ।

ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন

ইচ্ছা, দ্বেষ এবং কৃতিকে আরো সংক্ষেপে নিরূপণ করা হল শুধু প্রতিশব্দ বসিয়ে। ইচ্ছা হল কামনা, দ্বেষ হল ক্রোধ এবং কৃতি হল প্রযত্ন।

ভাষাপরিচ্ছেদে দ্বেষ এবং প্রযত্নের লক্ষণ কিছুটা ব্যাপকরূপে পরিবেশিত হয়েছে। দ্বিষ্টের সাধন অর্থাৎ অনিষ্টের সাধনরূপে কোন জ্ঞান থাকলেও তা হবে দ্বেষের কারণ। ভাষাপরিচ্ছেদে ত্রিবিধ প্রযত্নের উল্লেখ আছে যা তর্কসংগ্রহে নেই।

ধর্ম এবং অধর্ম

বিহিত কর্মের দ্বারা উৎপন্ন গুণকে ধর্ম এবং নিষিদ্ধ কর্মের দ্বারা উৎপন্ন গুণকে অধর্ম বলা হয়েছে। ধর্ম এবং অধর্মের একত্রিত নাম অদৃষ্ট। মীমাংসাদর্শনের প্রসিদ্ধ নামান্তর অপূর্ব। বিহিত কর্ম বলতে

ভাষাপরিচ্ছেদকার গঙ্গাস্নান ও যাগাদির উল্লেখ করেছেন। বহু পূর্বে যাগ অনুষ্ঠিত হয়। অনেক পরে তার ফল স্বর্গের প্রাপ্তি ঘটে। দূরকালভাবী কালের সঙ্গে কর্মের যোগ রাখার জন্য অদৃষ্ট কল্পনা আবশ্যক। যাগ বিনষ্ট হলেও যাগের দ্বারা আহিত ধর্ম ঐ কর্মের দ্বারা আহিত অতিশয়রূপে কাজ করে সুদূরকালে উৎপন্ন ফল স্বর্গের সঙ্গে যোগ রক্ষা করে।

সংস্কার

সংস্কারাত্মক গুণ ন্যায়বৈশেষিক মতে ত্রিবিধ—বেগ, স্থিতিস্থাপক এবং ভাবনা নামক সংস্কার। লক্ষ্য করার বিষয় এই যে অন্নংভট্ট সংস্কারের কোন লক্ষণ দেননি তর্কসংগ্রহে, যদিও দীপিকায় 'সংস্কারত্বজাতিমান্ সংস্কারঃ' এবং 'বেগত্বজাতিমান্ বেগঃ' বলে বেগাখ্য সংস্কারের লক্ষণ দেওয়া হয়েছে। ভাষাপরিচ্ছেদ এবং সিদ্ধান্তমুক্তাবলীতে সংস্কার এবং সংস্কারভেদের কোন লক্ষণ দেওয়া হয়নি। উভয়ত্র বলা হয়েছে যে বেগ কেবল মূর্ত দ্রব্য অর্থাৎ পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু এবং মনে থাকে। স্থিতিস্থাপক কিন্তু কেবল স্পর্শবান্ দ্রব্য অর্থাৎ পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ুতে থাকে। ভাষাপরিচ্ছেদে বেগের বিভাগ করা হয়েছে—কর্মজ এবং বেগজ। কর্ম বা ক্রিয়াবশতঃ যে বেগ উৎপন্ন হয় সে হল কর্মজ বেগ। আবার অবয়বের বেগ থেকে উৎপন্ন অবয়বীর বেগ হল বেগজ বেগ। স্থিতিস্থাপক সংস্কার মতান্তরে কেবল পার্থিব দ্রব্যে থাকে। তর্কাদীপিকায় প্রশস্তপাদের অনুসরণে স্থিতিস্থাপকের একটি লক্ষণ প্রদত্ত হয়েছে। মুক্তাবলীতে এই লক্ষণটি সূচিত হয়েছে—'আকৃষ্টশাখাদীনাং পরিত্যাগে পুনর্গমনস্য স্থিতিস্থাপকসাধ্যত্বাৎ'।

উপসংহার

আগেই আমরা বলেছি ভাষাপরিচ্ছেদ এবং তর্কসংগ্রহ উভয়েই ন্যায়বৈশেষিক যুক্তপ্রস্থানের গ্রন্থ, যাদের উপর নব্যন্যায়ের প্রভাব খুব স্পষ্ট। উভয় গ্রন্থই রচিত হয়েছে খ্রীষ্টিয় সপ্তদশ শতকে। উভয় গ্রন্থের আলোচনা থেকে দেখা যায় উভয় গ্রন্থেই অনেক জায়গায় লক্ষণের উল্লেখ না করে সরাসরি বিভাগের আলোচনা করা হয়েছে। এই ধারণা অবশ্য নতুন নয়। ন্যায়সূত্রকার অক্ষপাদকেই দেখি তিনি প্রমাণসামান্যের লক্ষণ উল্লেখ না করে বিশেষ প্রমাণের লক্ষণগুলি উল্লেখ করেছেন।

পদার্থ নিরূপণে উভয় গ্রন্থই আগাগোড়া বৈশেষিক সপ্ত পদার্থবাদের অনুসর্তা। পদার্থের বিভাগ উল্লেখের পর পদার্থগুলির স্বতন্ত্র আলোচনা ভাষাপরিচ্ছেদে রয়েছে কেবল গুণ পর্যন্ত। তর্কসংগ্রহে কিন্তু বৈশেষিক ঐতিহ্যের অনুসরণে ক্রমে ক্রমে সপ্তপদার্থের আলোচনা করা হয়েছে। উভয় গ্রন্থকারের উপর নব্যন্যায়ের প্রভাব অনস্বীকার্য থাকলেও উভয়েই যে একই নৈয়ায়িককে অনুসরণ করেছেন তা নয়। অন্যথাসিদ্ধ ও প্রমা-অপ্রমা আলোচনায় গঙ্গেশের প্রভাব অন্নংভট্টে তুলনায় স্পষ্টতর। একথা ভাবতে ভালো লাগে যে দুই গ্রন্থকারের কেউই পূর্বতন নব্যনৈয়ায়িকদের অন্ধভাবে অনুসরণ করেন নি। তাই গঙ্গেশ ত্রিবিধ অন্যথাসিদ্ধের আলোচনা করলেও ভাষাপরিচ্ছেদকার পঞ্চম অন্যথাসিদ্ধের লক্ষণকে সামান্যলক্ষণরূপে গ্রহণ করতে ইচ্ছুক।

বিষয়গত সংহতি অবশ্য ভাষাপরিচ্ছেদে অধিক পরিমাণে লক্ষিত হয়। যেমন ব্যাপারবৎ কারণকে করণ বলা হয়েছে। উদ্দ্যোতকর প্রভৃতি প্রাচীনদের অনুসরণে তর্কসংগ্রহকার ফলব্যাপ্য কারণকে করণ বলার পক্ষপাতী হলেও উপমানের ক্ষেত্রে সেই অবস্থানকে তিনি রক্ষা করতে পারেন নি। পদ্ধতিগত ঐক্য যে তর্কসংগ্রহে

প্রবলতর তার প্রমাণ এই যে প্রথমে অচেতন বস্তুর সমস্ত গুণ পর্যালোচনা করে চেতন বস্তু আত্মার গুণ আলোচিত হয়েছে। চেতন-অচেতন গুণের আলোচনা মিশিয়ে দেওয়া হয়নি।

নির্দেশিকা ও গ্রন্থপঞ্জী

১। অক্ষপাদ গৌতম : ন্যায়সূত্র, ১/১/৩, ‘প্রত্যক্ষানুমানোপমানশব্দাঃ প্রমাণানি।
২। কণাদ : বৈশেষিকসূত্র, ৯/২/১, ‘অস্যেদং কার্য্যং কারণং সংযোগি বিরোধি সমবায়ি চেতি লৈঙ্গিকম্।
৩। অন্নংভট্ট তর্কসংগ্রহ—দীপিকা, কলিকাতা ১৯৯৮, পৃ.-১।
৪। কণাদ : বৈশেষিকসূত্র, ২/১/২, স্পর্শঃ চ কালে লিঙ্গমিতি শেষঃ। চকারাত্ ধৃতিকম্পাঃ সমুচ্চীয়ন্তে (উপস্কার)’।
৫। প্রশস্তপাদ : পদার্থধর্মসংগ্রহ, বারাণসী ১৯৬৩।
৬। প্রশস্তপাদভাষ্য : পদার্থধর্মসংগ্রহ, পৃ. ১৬৮।
৭। ন্যায়সূত্র : ১/১/১০, “ইচ্ছাদ্বেষপ্রযত্নসুখদুঃখজ্ঞানান্যাত্মনো লিঙ্গম্”।
৮। বিশ্বনাথ : মুক্তাবলী, পৃ. ৩২৪।
৯। ভাষাপরিচ্ছেদ, পৃ. ৩২৬।
১০। ভাষাপরিচ্ছেদ : কারিকা-১৩৭, পৃ. ৩৩৫।
১১। ন্যায়কুসুমাঞ্জলি, ৩/৭।

প্রাচীনভারতে বৈজ্ঞানিক ও প্রযুক্তিবিদ্যার ভাবনা

পানু পোদ্দার

ভূমিকা

প্রাচীনকালে সংস্কৃত সাহিত্যে ধর্ম, দর্শন, সাহিত্য এবং আনুষঙ্গিক জ্ঞানের ক্ষেত্রে ভারতবর্ষ যেমন কৃতিত্বের স্বাক্ষর লাভ করেছিল তেমনি বিজ্ঞান ও প্রযুক্তি প্রয়োগের ভাবনাও প্রসার লাভ করেছিল। প্রসঙ্গক্রমে উল্লেখযোগ্য যে, ঋক্, সাম, যজুঃ, অথর্ব এই চার প্রকার বেদের মধ্যে ঋগ্বেদ পৃথিবীর প্রাচীনতম গ্রন্থ হিসেবে স্বীকৃত। আর এই গ্রন্থকে বৈজ্ঞানিক ধারণার প্রথম ধাপ বলা হয়। প্রমাণ স্বরূপ ঋগ্বেদের প্রথম মন্ডলের ১১৮ সংখ্যক সূক্তের অষ্টম মন্ত্রে উল্লিখিত হয়েছে—

"যুবং ধেনুং শয়বে নাধিতায়াপিন্বতমশ্বিনাদত্তমশ্বম্।
অমুঞ্চতং বার্তিকামংহসো নিঃপ্রতি জঙ্ঘাং বিশ্‌পলায় অধত্তম্।।"

অর্থাৎ হে অশ্বিদ্বয়! পুরাতন শযু ঋষি তোমাদের কাছে প্রার্থনা করলে তোমরা তাঁর দুগ্ধশূন্য গাভী দুগ্ধে পূর্ণ করে দিয়েছিলে। তোমরা বর্তিকাকে বৃকরূপ পাপ হতে মুক্ত করে দিয়েছিলে এবং বিশ্‌পলাকে একটি জঙ্ঘা নির্মাণ করে দিয়েছিলে। এই প্রসঙ্গে দুটি বিষয় বলা যায়। প্রথমতঃ প্রাচীন ভারতে লোহার ব্যবহার জানা ছিল। দ্বিতীয়তঃ কৃত্রিম অঙ্গপ্রতিষ্ঠাপন, যা বর্তমান চিকিৎসাশাস্ত্রের এক নতুন দিগন্ত উন্মোচিত করেছে। এছাড়াও ঋগ্বেদের চতুর্থ মন্ডলের ৩৬ সংখ্যক সূক্তের প্রথম মন্ত্রে, রামায়ণ, মহাভারত প্রভৃতি ধর্মগ্রন্থে বায়ুযানের ও নানাপ্রকার যন্ত্রাদির ব্যবহারের কথা পাওয়া যায়। 'অর্থশাস্ত্রে' আয়ুধবিষয়ক আলোচনায় কৌটিল্য 'চল' এবং বিশ্বাঘাতী নামক ফাঁদেরও উল্লেখ করেছেন। সুতরাং প্রাচীন ভারতবর্ষ বিজ্ঞান ও প্রযুক্তিবিদ্যায় যে যথেষ্ট উন্নতি লাভ করেছিল তা অনস্বীকার্য। এই বিজ্ঞানবিষয়ক রচিত সংস্কৃত গ্রন্থগুলি নিম্নরূপ ঃ—

জ্যোতিষশাস্ত্র : জ্যোতিষশাস্ত্র বেদের একটি অপরিহার্য অঙ্গ। তাই এই শাস্ত্র ষড়্‌বেদাঙ্গের মধ্যে অন্যতম। পাণিনীয়শিক্ষায় জ্যোতিষশাস্ত্রকে বেদরূপী পুরুষের চক্ষুরূপে কল্পনা করা হয়েছে "জ্যোতিষাময়নং চক্ষুঃ"। বিজ্ঞান ও প্রযুক্তিবিদ্যার আলোকে উদ্ভাসিত মানুষের মনে জ্যোতিষ সম্পর্কে ভ্রান্ত ধারণা যে, হস্তরেখা, জন্মপত্রাদিবিচার করে ও গ্রহসন্নিবেশ দেখে মানুষের ভবিষ্যৎ উদ্‌ঘাটন করাই জ্যোতিষশাস্ত্রের কাজ। কিন্তু সূক্ষ্ম দৃষ্টিতে বিচার করলে দেখা যাবে, জ্যোতিষশাস্ত্র দর্শন ও বিজ্ঞানের মর্যাদায় অধিষ্ঠিত। অর্থাৎ যে শাস্ত্রের মাধ্যমে জ্যোতিষ্কগণের পরিভ্রমণকাল, তাদের উৎস, স্বরূপ, সঞ্চার, অবস্থান এবং তৎসম্বন্ধীয় যাবতীয় ঘটনাবলীর বিবরণ বৈজ্ঞানিকভাবে জানা যায় তাকেই জ্যোতিষশাস্ত্র বলে। এই জ্যোতিষশাস্ত্রকে হোরাশাস্ত্র বা কালবিজ্ঞান হিসেবে গণ্য করা হয়। প্রাচ্যমতানুসারে এই শাস্ত্রটি হল—'অধ্যাত্মবিজ্ঞান' (Divine Science)। পন্ডিতেরা এই শাস্ত্র সম্বন্ধে বলেছেন যে ক্যালডিয়া, সিরিয়া, মিশর, প্রভৃতি দেশের অধিবাসীরা প্রাচীনকালে জ্যোতিষবিদ্যার চর্চা করতেন। ভারতীয় জ্যোতিষের সূত্রপাত ঐ সময়ে বা তার কিছু পূর্বে ঘটেছিল।

পরবর্তীকালে এই শাস্ত্র ব্রাহ্মণ, উপনিষদ্ প্রভৃতিতে পল্লবিত হয়ে জ্যোতিষশাস্ত্রের মহীরূহে পরিণত হয়েছে। এই শাস্ত্র সম্বন্ধে অনেকে মনে করেন জ্যোতির্বিদ্যা (Astronomy) এবং জ্যোতিষবিদ্যা (Astrology) এই দুই শাস্ত্রের সম্পর্ক নেই, এই ধারণাও ভ্রান্ত। প্রকৃতপক্ষে জ্যোতির্বিদ্যা জ্যোতিষবিদ্যাকে নির্ভর করে গড়ে উঠেছে। ইংরাজীতে একটি প্রবাদ রয়েছে—

> "Astrology without Astronomy has no root,
> Astronomy without Astrology has no fruit."

আর্য ঋষিগণ জ্যোতিষশাস্ত্রকে মূলতঃ তিনটি ভাগে ভাগ করেছিলেন, (১) সিদ্ধান্তজ্যোতিষ বা গণিতজ্যোতিষ, (২) ফলিতজ্যোতিষ এবং (৩) জ্যোতিসংহিতা।

(১) সিদ্ধান্তজ্যোতিষ বা গণিতজ্যোতিষ বা জ্যোতির্বিদ্যা (Astronomy) :

সিদ্ধান্তজ্যোতিষে যে বিষয় আলোচিত হয়েছে তা হল সঞ্চরণশীল গ্রহসমূহের স্থান নির্ণয়, তাদের কক্ষ ও গতিবেগের পরিমাণ এবং তদ্‌বিষয়ক গাণিতিক সূত্রাবলি অর্থাৎ পাটিগণিত, বীজগণিত, পরিমিতি প্রভৃতি। এই শাখার অন্যতম প্রতিষ্ঠাতা হলেন প্রথম আর্যভট। তিনি ৪৭৬ খ্রীষ্টাব্দে পাটলিপুত্রে জন্মগ্রহণ করেন এবং সিদ্ধান্তজ্যোতিষ বিষয়ক দুটি গ্রন্থ রচনা করেছিলেন ঃ (১) আর্যভটতন্ত্র ও (২) আর্যমহাসিদ্ধান্ত। 'আর্যভটতন্ত্র' ভারতীয় জ্যোতির্বিদ্যার প্রাচীনতম গ্রন্থ। যা আর্যভটের প্রথম বয়সের রচনা। 'আর্যমহাসিদ্ধান্ত' গ্রন্থটি হল আর্যভট তন্ত্রের প্রথম পরিমার্জিত রূপ। এই গ্রন্থটি প্রথমাংশ গীতিকা ছন্দোযুক্ত এবং এতে ১০টি শ্লোক রয়েছে। এছাড়াও গ্রন্থের দ্বিতীয়াংশে রয়েছে আর্যা ছন্দের ১০৮টি শ্লোক। তাই প্রথমাংশকে 'দশগীতিকাসূত্র' এবং দ্বিতীয়াংশটিকে 'আর্যাষ্টিশতক' হিসেবে উল্লেখিত হয়েছে। আবার 'আর্যাষ্টিশতক' অংশটি তিনটি পরিচ্ছেদে বিভক্ত। প্রথম পরিচ্ছেদের নাম গণিতপাদ (Mathematics and Geometry)। এখানে পাটিগণিত বিষয়ক আলোচনা রয়েছে। দ্বিতীয় পরিচ্ছেদের নাম কালক্রিয়াপদ (Measurement of Time) যা সময় গণনার বিষয় সম্বলিত আলোচনায় সমৃদ্ধ এবং তৃতীয় পরিচ্ছদের নাম গোলপাদ (Astronomy)। এই দশগীতিকাসূত্রের প্রথম শ্লোকে বলা হয়েছে যে, ৩৬৫ দিন ৬ ঘণ্টা ১২ মিনিটে সূর্য বর্ষচক্রকে আর্বতন করবেন। নবম শ্লোকে পৃথিবীর ঘূর্ণন বিষয়ে আলোচনা রয়েছে। আর্যভটের একটি বিশিষ্ট মতবাদ—

"অনুলোমগতিঃ নৌস্থঃ পশ্যত্যচলং বিলোমগং যদ্বৎ।
অচলানি ভানি তদ্বৎ সমপশ্চিমগানি লঙ্কায়াম্।।"

অর্থাৎ কোন নৌকারোহী অনুলোম গতিতে (অর্থাৎ সামনের দিকে) নৌকায় যাত্রা করলে যেমন তীরস্থিত অচল বৃক্ষসমূহকে বিলোম গতিতে (অর্থাৎ পিছনের দিকে) ধাবমান দেখে, তেমনই পৃথিবীর ঘূর্ণনের ফলে নিরক্ষীয় লঙ্কায় স্থির নক্ষত্ররাজি সমবেগে পশ্চিমে দৃশ্যমান হয়। এর থেকে প্রমাণিত হয়, যে কোপার্নিকাসের পূর্বে পৃথিবীর ঘূর্ণন বিষয়ক মতবাদ ভারতবর্ষেই উদ্‌ঘোষিত হয়, খ্রীষ্টীয় পঞ্চমশতকে আর্যভটের রচনায়।

এছাড়াও 'দশগীতিকাসূত্র'-এর আর একটি অংশে মহাকাশ পর্যবেক্ষণে বৈশিষ্ট্য ধরা পড়ে। তিনি বলেছেন—সূর্যপথ থেকে চন্দ্রের সর্বাপেক্ষা বিচ্যুতি ৪.৫ ডিগ্রী বা ২৭০ মিনিট। চন্দ্রের সঙ্গে অন্যান্য গ্রহের বিচ্যুতি উল্লেখিত হলেও কোন বিচ্যুতিই চন্দ্রের থেকে বেশী নয়। এভাবে তিনি অনুধাবন করেছিলেন যে, প্রতি গ্রহের আর্বতন পথ রবিপথের সন্নিহিত। পাশ্চাত্য জ্যোতির্বিজ্ঞানী গ্যালিলিও, কোপার্নিকাস প্রভৃতির

আবির্ভাবের প্রায় একহাজার বছর পূর্বে ভারতীয় জ্যোতির্বিজ্ঞানী সুস্পষ্ট ভাষায় পৃথিবীর আহ্নিক গতির কথা ঘোষণা করেছিলেন। আর, পৃথিবী যে গোলাকার তার উল্লেখ পাওয়া যায় গোলপাদের এই শ্লোকটিতে—

> "বৃত্তো ভপঞ্জরমধ্যে কক্ষাপরিবেষ্টিতঃ মধ্যগতঃ।
> মৃজ্জলশিখী বায়ুময়ো ভূগোলঃ সর্বতো বৃত্তঃ।।"

পৃথিবী বর্ণনামূলক এই শ্লোকে বলা হয়েছে—বৃত্তাকার রাশিচক্রের মধ্যস্থলে গ্রহকক্ষা, তার নিম্নে মৃত্তিকা, জল, তেজ ও বায়ু পরিবেষ্টিত চতুর্দিকে বৃত্তাকার পৃথিবী।

আর্যভটের কালক্রিয়াপাদে (Measurement of Time) বর্ষবিভাগ সম্পর্কে বিশেষভাবে উল্লেখ রয়েছে। এখানে বলা হয়েছে যে, ১ বৎসর = ১২ মা, ১ মাস = ৩০ দিন, ১ দিন = ৬০ নাড়ী, এবং ১ নাড়ী = ৬০ বিনাড়ী।

এছাড়াও আর্যভটের পরবর্তী ভারতীয় জ্যোতির্বিজ্ঞানের ইতিহাসে উল্লেখ্য 'বরাহমিহির'। তিনি পাঁচটি গণিতজ্যোতিষ রচনা করেন—(১) পৈতামহসিদ্ধান্ত, (২) বাসিষ্ঠসিদ্ধান্ত, (৩) সৌরসিদ্ধান্ত বা সূর্যসিদ্ধান্ত, (৪) রোমকসিদ্ধান্ত এবং (৫) পৌলিশসিদ্ধান্ত। এই পাঁচপ্রকার গ্রন্থকে একত্রে 'পঞ্চসিদ্ধান্তিকা' বলা হয়। প্রথম ভাস্করাচার্য মহাভাস্করীয় ও লঘুভাস্করীয় গ্রন্থ রচনা করেন। ব্রহ্মগুপ্ত ব্রহ্মস্ফুটসিদ্ধান্ত ও খন্ডখাদ্যক নামক গ্রন্থ, লল্লাচার্য শিষ্যধীবৃদ্ধিদ নামক গ্রন্থ, মুঞ্জলাচার্য লঘুমানস নামক গ্রন্থ, দ্বিতীয় আর্যভট আর্যসিদ্ধান্ত ও মহাসিদ্ধান্ত নামক গ্রন্থ, শতানন্দ ভাস্বতী নামক গ্রন্থ, সিংহসামন্তের সিদ্ধান্তদর্পণ প্রভৃতি গ্রন্থ ভারতীয় জ্যোতির্বিজ্ঞানে দীপালোকের ন্যায় উজ্জ্বলিত হয়ে রয়েছে।

(২) ফলিত জ্যোতিষ (Astrology) : ফলিতজ্যোতিষ প্রাচীনকাল থেকে ভারতবর্ষে অতি যত্নসহকারে অধ্যয়ন ও চর্চা করা হত বিজ্ঞানরূপেই। এই বিদ্যার একজন খ্যাতনামা বিশেষজ্ঞ হলেন 'বরাহমিহির'। তন্ত্র, হোরা এবং সংহিতা এই তিনটি শাখায় জ্যোতিষকে শ্রেণীবদ্ধ করেছেন। জ্যোর্তিবিদ্যা ও গণিতের ভিত্তি হল 'তন্ত্র' নামক শাখা। ' হোরা' কোষ্ঠীবিষয়ক বিভাগটির নাম, সাধারণ জ্যোতিষবিদ্যা ও হোরা যে অংশটিতে আলোচিত হয়েছে তার নাম সংহিতা। এছাড়াও সংস্কৃতে ভবিষ্যদ্বাণী সংক্রান্ত শাস্ত্র (Geomaney) এবং স্বপ্নবিষয়ক শাস্ত্র (Cubomaney)ও রয়েছে। ভবিষ্যদ্বাণী বিষয়ক গ্রন্থ ভবভঞ্জন শর্মার রচিত 'রমলরহস্য' আর স্বপ্নবিষয়ক শাস্ত্র জগদ্দেবের রচিত 'স্বপ্নচিন্তামণি'। ফলিতজ্যোতিষশাস্ত্রে গণিতকৌমুদী, যাদুর ছক, চতুষ্কোণ প্রভৃতি বিষয় আলোচিত হয়েছে।

(৩) জ্যোতিষ সংহিতা : প্রকৃতপক্ষে ফলিতজ্যোতিষের বিভিন্ন শাখার মধ্যে জ্যোতিষ সংহিতার বিষয়সমূহ গৃহীত হয়েছে বলে অনেকে জ্যোতিষ সংহিতা নামে পৃথক্ ভাগের উল্লেখ করেননি। কিন্তু জ্যোতিষ সংহিতায় যে সমস্ত বিষয় পেয়ে থাকি সেগুলি হল—ব্যক্তিগত ভাগ্যফল, আবহাওয়া নির্দেশ, রাষ্ট্রীয় ফল, প্রজনন ও সৃষ্টি, আধ্যাত্মিকজ্ঞান, ধর্ম, ব্যাধি, চিকিৎসা, শুভাশুভ ফলগণনা, সামুদ্রিক বিদ্যা, পণ্যমূলের হ্রাস বৃদ্ধি গণনা ইত্যাদি।

আয়ুর্বেদ বা চিকিৎসাশাস্ত্র (Medical Science) : ভারতবর্ষে অতি প্রাচীনকাল থেকেই আয়ুর্বেদ বা চিকিৎসাশাস্ত্রের ব্যাপক অনুশীলন ঘটেছিল। এই শাস্ত্রে বিশারদ আচার্যদের নাম—ভারদ্বাজ, আত্রেয়, অগ্নিবেশ, জাতুকর্ণ, ভেল, হারীত, ক্ষারপাণি, ধন্বন্তরি প্রমুখ, বৈদিক সাহিত্যে সূর্য ও রুদ্র দেবতাগণ, দুই অশ্বিনীকুমার

এবং পৌরাণিক ব্রহ্মা, বিষ্ণু, নারায়ণ, শিব প্রমুখ রোগনিরাময়ের আধিকারিকরূপে অভিহিত। আয়ুর্বেদ বলতে যে শাস্ত্র পাঠ করলে আয়ু সম্পর্কে বিভিন্ন তথ্য জানা যায় সেই শাস্ত্রকে বলা হয় আয়ুর্বেদ। এই শাস্ত্র সম্বন্ধে প্রসিদ্ধি রয়েছে যে লোকপিতামহ ব্রহ্মা প্রজা সৃষ্টির করার পূর্বে 'ব্রহ্মসংহিতা' নামে একলক্ষ শ্লোকে নিবদ্ধ এবং এক সহস্র অধ্যায়ে বিভক্ত আয়ুর্বেদশাস্ত্র রচনা করেছিলেন। পরে তিনি তাঁর সৃষ্ট জীবকুলকে অল্পায়ু ও স্বল্পধী দেখে সেই বৃহদকার ব্রহ্মসংহিতাকে ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র অষ্টাঙ্গে বিভক্ত করে অষ্টাঙ্গ আয়ুর্বেদ সৃষ্টি করছিলেন। ব্রহ্মার কাছ থেকে এই অষ্টাঙ্গ আয়ুর্বেদ শিক্ষালাভ করেছিলেন বিষ্ণু, মহেশ্বর, সূর্য এবং দক্ষ প্রজাপতি, দক্ষ প্রজাপতির কাছ থেকে অশ্বিনীকুমারদ্বয়, এবং অশ্বিনীকুমারদ্বয়ের কাছ থেকে দেবরাজ ইন্দ্র এই বিশেষ শাস্ত্রে অধিগত হন। স্বয়ম্ভূ ব্রহ্মার বিভক্ত অষ্টাঙ্গ আয়ুর্বেদের আটটি অঙ্গ বা তন্ত্র হল—

(১) **শল্যতন্ত্র (Major Surgery) :** লৌহ, অস্থি, ধূলি, পাষাণ, কাষ্ঠ প্রভৃতি শরীরে প্রবেশ করলে তা বের করার বিভিন্ন উপায়ের বিস্তৃত বিবরণ এই তন্ত্রে রয়েছে। এই তন্ত্রের গ্রন্থগুলির নাম হল—সুশ্রুতসংহিতা, ভোজতন্ত্র, পৌষ্কলাবতন্ত্র, অষ্টাঙ্গহৃদয় প্রভৃতি।

(২) শালাক্যতন্ত্র (শিশুরোগ বা Minor Surgery) : এই তন্ত্রে কর্ণ, চক্ষু, মুখ, নাসিকাজনিত রোগ সমূহ নিরাময়ের ব্যবস্থা আলোচিত হয়েছে। এই তন্ত্রের গ্রন্থগুলির নাম হল—চাক্ষুষ্যতন্ত্র, করালতন্ত্র, গার্গ্যতন্ত্র, নিমিতন্ত্র, প্রভৃতি।

(৩) কায়চিকিৎসা (ভৌতবিদ্যা বা Therapeutics) : বিবিধ অঙ্গাশ্রিত ব্যাধি, বিশেষতঃ জ্বর, অতিসার, রক্তপিত্ত, উন্মাদ, কুষ্ঠ প্রভৃতি বর্ণিত হয়েছে।

(৪) ভূতবিদ্যা (Demonology) : গ্রহকবলিত মানুষের চিকিৎসার বিস্তৃত বিবরণ অর্থাৎ গ্রহশান্তি, হোম, যাগযজ্ঞ, বলিদান, পাগলের চিকিৎসা প্রভৃতি আলোচিত হয়েছে এই বিদ্যায়।

(৫) কৌমারভৃত্য (Paediatrics) : এই তন্ত্রটি শিশুচিকিৎসার আলোচনায় সমৃদ্ধ। এই তন্ত্রের গ্রন্থগুলির নাম হল—জনৈক বাবনের কুমারভৃত্য, বালচিকিৎসা, জীবকতন্ত্র, হিরণ্যাক্ষতন্ত্র প্রভৃতি।

(৬) অগদতন্ত্র (Toxicology) : এই তন্ত্রে সর্প, কীট, বৃশ্চিক প্রভৃতির বিষ সম্পর্কে জ্ঞান এবং সর্পাদির দংশনজনিত ব্যাধি প্রশমনের উপায় বর্ণিত। এই তন্ত্রের গ্রন্থগুলির নাম হল—কাশ্যপসংহিতা, অলম্বায়ন, উশন, সনক্ত ও লাট্যায়নসংহিতা।

(৭) রসায়ন (Elixir) : এই তন্ত্রে বিভিন্ন রোগবিনাশক ভেষজের বিবরণ এবং আয়ু, মেধা, প্রভৃতি বর্ধনের উপায়ের আলোচনা রয়েছে। এই তন্ত্রের গ্রন্থগুলির নাম হল—ব্যাড়িতন্ত্র, বশিষ্ঠতন্ত্র, মান্ডব্যতন্ত্র প্রভৃতি প্রাচীন গ্রন্থ। বিশেষ উল্লেখযোগ্য—নাগার্জুনের রসরত্নাকর।

(৮) বাজীকরণ (Aphrodisiacs) : এই তন্ত্রে প্রতিপাদ্য বিষয় হল বিভিন্ন শুক্রের আপ্যায়ণ, উপচয়, এবং রিরংসা জননের উপায়। উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ হল—বাৎস্যায়নের কামসূত্র, কৌপালিক, অগস্ত্যসংহিতা, কুচুমার তন্ত্র প্রভৃতি।

এছাড়াও ভারতবর্ষের বৈদ্বিক সাহিত্যে আয়ুর্বেদের বীজ উপ্ত হয়েছিল। প্রমাণস্বরূপ বলা যায়—ঋগ্বেদ সংহিতার রুদ্র সূক্তে—

"ত্বাদত্তেভি রুদ্র শন্ডমেভিঃ শতং হিমা অশীয় ভেষজেভিঃ।
ব্যস্মদ্ দ্বেষো বিতরং ব্যংহো ব্যমীবাশ্চাতয়স্বা বিষূচীঃ।।" রুদ্র-২/৩৩/২

অর্থাৎ হে রুদ্র, আমরা যেন তোমার দেওয়া সুখকর ওষধিদ্বারা শতবর্ষ জীবিত থাকতে পারি। তুমি আমাদের শত্রুদের বিনাশ কর, আমাদের পাপ নির্মূল কর এবং শরীরের সকল ব্যাধি দূর কর।

অথর্ববেদের ভৈষজ্যমন্ত্র, আয়ুষ্যমন্ত্র, পৌষ্টিক মন্ত্র প্রভৃতির মধ্যে নিহিত আছে আয়ুর্বেদের উৎস। ঋষিরা রোগব্যাধির নেপথ্যে বিশেষ অসুরের কল্পনা করে মন্ত্রশক্তির সাহায্যে দূর করতে চেয়েছিলেন। তাই জ্বরাসুরের বিনাশের জন্য ঋষি কণ্ঠে উদ্‌ঘোষিত হয়েছে—

> "অয়ং যো বিশ্বান্ হরিতান্ কৃণোয়্যাচ্ছোচয়নগ্নিগিরি বাভিদুগ্বন্।
> অধাহি তরামন্নর সো হি ভূয়া অধান্যঙ্ভূধরাং বা পরেহি।।"
>
> —অথর্ব ৫/২২/২

অশ্মরীরোগ, শূলবেদনা, উদরী, চক্ষুরোগ, বাত, কুষ্ঠ প্রভৃতি রোগ নিরাময়ের মন্ত্র অথর্ববেদে রয়েছে। দীর্ঘ নীরোগ জীবন এবং সুন্দর স্বাস্থ্য লাভের জন্য আয়ুষ্য মন্ত্রের প্রয়োগ করা হত। এই ধরনের মন্ত্রে দ্যুলোক ও পৃথিবীলোকের মত প্রাণকে অভয়দান করে বলা হয়েছে—

> "যথা দ্যৌশ্চ পৃথিবী চ ন বিভীতো ন রিষ্যতঃ।
> এবা মে প্রাণ মা বিভেঃ।।" অথর্ব—২/১৫/১

প্রাচীন সাহিত্যে এমন কিছু ঋষির নাম পাওয়া যায় যাঁরা চিকিৎসাবিজ্ঞান সম্পর্কে উপদেশ দান করতেন। তাঁদের মধ্যে অন্যতম মহর্ষি আত্রেয়। আত্রেয়কেই এই বিজ্ঞানের প্রতিষ্ঠাতা ও প্রর্বতকরূপে গণ্য করা হয়।

আয়ুর্বেদের উল্লেখযোগ্য গ্রন্থগুলির মধ্যে চরকসংহিতার নাম উল্লেখযোগ্য। এই গ্রন্থটির রচয়িতা হলেন—মহর্ষি আত্রেয়ের অন্যতম শিষ্য অগ্নিবেশ। অথর্ববেদের পর থেকে উপনিষদ্ যুগের শেষ পর্যন্ত অগ্নিবেশতন্ত্রই আয়ুর্বেদশাস্ত্র শিক্ষার প্রধান গ্রন্থ ছিল। এই গ্রন্থটি আটটি স্থানে বিভক্ত।

(১) সূত্রস্থান—এখানে রোগ নির্ণয়, পথ্য এবং চিকিৎসকের কর্তব্য বিষয়ে আলোচনা বর্তমান।
(২) নিদানস্থান—এখানে প্রধান প্রধান রোগ সম্বন্ধে আলোচনা রয়েছে।
(৩) বিমানস্থান—এখানে আলোচিত হয়েচে চিকিৎসা শিক্ষার্থীদের অধ্যয়ন ও কর্তব্যাদি।
(৪) শারীরস্থান—শারীরবিদ্যা এবং ভ্রূণবিদ্যার আলোচনা এ বিভাগে সবিস্তারে করা হয়েছে।
(৫) ইন্দ্রিয়স্থান—এখানে ব্যাধির উদ্ভবে বিভিন্ন ইন্দ্রিয়ের ভূমিকার বিশদ আলোচনা রয়েছে।
(৬) চিকিৎসাস্থান—এখানে বিভিন্ন রোগের কারণ ও তার প্রতিকারের উপায় আলোচিত হয়েছে।
(৭) কল্পস্থান এবং সিদ্ধিস্থান নামক বিভাগে দ্রব্যগুণ বিচার ও বিভিন্ন গাছ গাছড়া থেকে ঔষধ প্রস্তুতের বিচার প্রভৃতি আলোচিত হয়েছে।

রসায়ন বিদ্যা (Chemistry) : প্রাচীন ভারতে কিমিয়া বিদ্যা (অর্থাৎ রাসায়নিক পদ্ধতির সাহায্যে পারদ প্রভৃতির প্রয়োগে অন্যান্য ধাতুকে সোনায় পরিণত করার কৌশলকে কিমিয়া বিদ্যা বলে) ও আয়ুর্বেদের অনুশীলন থেকে রসায়নবিদ্যার উদ্ভব ঘটেছিল। বিভিন্ন রোগের চিকিৎসার জন্য পারদ ও অন্যান্য ধাতুর জারণ, শোধন, মিশ্রণ প্রভৃতি প্রক্রিয়া, ভৈষজ্যগুণাগুণ পরীক্ষা, ক্ষার ও অম্লপাতন প্রভৃতি রসায়নশাস্ত্রের অন্তর্ভুক্ত

ছিল। রাসায়নিক বিদ্যার প্রাচীন আচার্যগণ হলেন—ঋষি পতঞ্জলি, দামোদর, ব্যাড়ি, বাসুদেব, ভব্যদত্তদেব, চরক, সুশ্রুত, হারীত নাগার্জুন। আচার্য প্রফুল্লচন্দ্র রায় তাঁর—A History of Hindu Chemistry গ্রন্থে রসায়নবিদ্যার বহু গ্রন্থের উল্লেখ করেছেন। এই বিদ্যার উল্লেখযোগ্য গ্রন্থগুলি হল—

(১) সোমদেব রচিত—রসেন্দ্রচূড়ামণি (খ্রীঃ ১২শ - ১৩শ শতক)।
(২) যশোধর রচিত—রসপ্রকাশসুধাকর (খ্রীঃ ১৩শ শতক)।
(৩) গোবিন্দাচার্য রচিত—রসসার (খ্রীঃ ১৪শ শতক)।

গণিতবিদ্যা (Mathematics) : গণিত শব্দের অর্থ সংখ্যা বা অঙ্ক গণনার দ্বারা যে পদ্ধতি প্রয়োগ হয়। ‘গণ’ শব্দের অপর অর্থ হল সমষ্টি, সুতরাং ব্যষ্টি ও সমষ্টির দ্বারা নির্ণয়· পদ্ধতির নাম গণিত। গণিতের দুটি প্রধান শাখা—সংখ্যাগণিত (অর্থাৎ পাটিগণিত ও বীজগণিত) এবং আকৃতিগণিত (অর্থাৎ জ্যামিতি)। প্রাচীন ভারতে পাটীগণিত ও জ্যামিতিবিদ্যার বিশেষ উৎকর্ষ পরিলক্ষিত হয়। বৈদিক যাগযজ্ঞের প্রয়োজনে নানারূপ বেদি নির্মাণ করতে গিয়ে জ্যামিতিবিষয়ক বিশিষ্ট ধ্যান ধারণার উদ্ভব হয়। বৈদিক সাহিত্যের অন্তর্গত বিবিধ শুল্বসূত্রে প্রাচীন গাণিতিক পদ্ধতির সূচনা দেখা যায়। পূর্ণসংখ্যা দশমিক পদ্ধতি ও অন্যান্য গাণিতিক তত্ত্ব ও পদ্ধতির প্রয়োগে ভারতের গৌরবময় অবদান অনস্বীকার্য। শুল্বসূত্রে ক্ষেত্রফলবিষয়ক সূত্রমালা, বর্গক্ষেত্রকে আয়তক্ষেত্রে এবং ত্রিভুজকে বর্গক্ষেত্রে পরিণত করার পদ্ধতি সমকোণী ত্রিভুজের অতিভুজ সম্পর্কিত উপপাদ্য, পিঙ্গলরচিত ছন্দঃসূত্র গ্রন্থে ‘প্রস্তার’ বা বিন্যাস ও সমবায় পদ্ধতির প্রয়োগ করা হয়েছে। বৌধায়নের শুল্বসূত্রে পিথাগোরাসের উপপাদ্য-এর ধারণাটি বিবৃত। আর্যভট ত্রিভুজের ক্ষেত্রফল নির্ণয়ের একটি নিয়ম আবিষ্কার করেছিলেন। ত্রিভুজের বাহুত্রয় ক, খ, গ হলে ধরি অ (অর্ধপরিসীমা) = ক + খ + ঘ/২, তাহলে ত্রিভুজের ক্ষেত্রফল √অ (অ-ক) (অ-খ) (অ-গ) বর্গ একক। ব্রহ্মগুপ্ত ও ভাস্করাচার্য প্রণীত গণিতজ্যোতিষের গ্রন্থগুলি ছাড়া গণিত বিষয়ক অন্যান্য গ্রন্থ হল—মহাবীরাচার্য রচিত—গণিতসারসংগ্রহ (খ্রীঃ ১২শ শতক), শ্রীধর রচিত-ত্রশতী, শ্রীনিবাস রচিত গণিতচূড়ামণি, নারায়ণ পন্ডিতরচিত গণিতকৌমুদী (খ্রীঃ ১৪শ শতক) প্রভৃতি।

পরিশেষে বলতে হয় যে বৈজ্ঞানিক প্রযুক্তিবিদ্যানুসারে প্রাচীনভারতে গান্ধর্ববিদ্যা (অর্থাৎ অভিনয়, সঙ্গীত ও নৃত্য), ধনুর্বেদ বা যুদ্ধবিদ্যাবিষয়ক শাস্ত্র, ক্রীড়াবিদ্যা, কামশাস্ত্র, বাস্তুবিদ্যা, শিল্পশাস্ত্র প্রভৃতি গ্রন্থের উদ্ভব হয়েছিল। অতএব ভারতে বৈজ্ঞানিক প্রযুক্তিবিদ্যার উদ্ভবের প্রামাণ্য রূপে বিভিন্ন পন্ডিতেরা অতিবিস্তৃত আলোচনা করেছেন।

গ্রন্থপঞ্জী

প্রাচীনভারতে সংস্কৃত সাহিত্য—ড. উদয়চন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, সংস্কৃত বুক ডিপো, প্রথম প্রকাশ—২০০১, ২০০৪, কোলকাতা-৭০০ ০০৬।
সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিবৃত্ত—ড. গোপেন্দু মুখোপাধ্যায়, ইউনাইটেড বুক এজেন্সি, কোলকাতা-৭০০ ০০৯।
সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস— গৌরীনাথ শাস্ত্রী।
সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস—সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়।
সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস—ড. প্রদ্যোতকুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, ঢাকা স্টুডেন্টস্ লাইব্রেরী, কোলকাতা ৭০০ ০৭৩
সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস—ধীরেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্যদ্, কোলকাতা-৭০০ ০৭৩
সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস— দেবকুমার দাস, শ্রী বলরাম প্রকাশনী, কোলকাতা-৭০০ ০০৬।

চরকসংহিতা (প্রথম খন্ড, দ্বিতীয় খন্ড, তৃতীয় খন্ড, চতুর্থ খন্ড, পঞ্চম খন্ড)—কবিরাজ ব্রজেন্দ্রচন্দ্র নাগ, নবপত্র প্রকাশন, কলিকাতা-৭৩।
ঋগ্বেদ সংহিতা (প্রথম খন্ড, দ্বিতীয় খন্ড)—হরফ প্রকাশনী, কোলকাতা-৭০০ ০০৭।
অথর্ববেদ সংহিতা —শ্রী বিজনবিহারী গোস্বামী, হরফ প্রকাশনী, কোলকাতা-৭০০ ০০৭।
যজুর্বেদ সংহিতা—শ্রী বিজনবিহারী গোস্বামী, হরফ প্রকাশনী, কোলকাতা-৭০০ ০০৭।
সামবেদ সংহিতা—পরিতোষ ঠাকুর, হরফ প্রকাশনী, কোলকাতা-৭০০ ০০৭।
কৌটিলীয়ম্ অর্থশাস্ত্রম্—ড. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়, সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, কোলকাতা-৭০০ ০০৬।
উপনিষদ্ গ্রন্থাবলী—(১, ২, ৩) স্বামী গম্ভীরানন্দ, উদ্বোধন কার্যালয়, কলিকাতা-৭০০ ০০৩।
মহাভারতম্—বেদব্যাস, হরিদাস সিদ্ধান্তবাগীশ সম্পাদিত, কলিকাতা।
আয়ুর্বেদের ইতিহাস—প্রভাকর চট্টোপাধ্যায়।
ভারতে জ্যোতিষচর্চা ও কোষ্ঠী বিচারের সূত্রাবলী—শ্রী নরেন্দ্রনাথ বাগল।
A History of Sanskrit Literature—A.A. Macdonell, London, 1900.
A History of Ancient Literature—Friedrich Maxmuller, Allahabad, 1926.
A History of Sanskrit Literature—A.B. Keith, London, 1928.
Hisotry of Sanskrit Literature—V. Varadachari, Allahabad, 1952.

TAT TVAM ASI : ITS ECHO IN MODERN PSYCHOTHERAPY

SMT. MONALISA DUTTA

'Om pūrṇam adah pūrṇam idam pūrnāt pūrṇam udacyate/ pūrṇasya pūrṇam adāya pūrṇam evāvaśisyate.' This Upaniṣadic *mantra* indicates the wholeness of both the Brahman and Universe; it signifies the unity between Brahman and Jīva.

'Sa ya eso 'ṇimaitad ātmyam idaṃ sarvaṃ, tat satyaṃ sa ātmā, tat tvam asi (That which is subtle essence, all this has got That is the Self. That is Truth. That is the Self. You are That)—this is the ultimate knowledge, available in *Chādogyopaniṣad,* which is seen to be imparted to Śvetaketu by his father and teacher Āruni.

The echo of both of the aforesaid *Upaniṣadic* texts could be heard, when Swami Vivekananda uttered: 'Education is the manifestation of perfection already in man' or 'Humanity is the manifestation of divinity already in man'.

Completeness opposes desire. In the state of completion there remains no trace of mental agony or depression. At that time the mind feels tranquility. An attachment to one's guiding soul at that time can inspire to search an aspiration of knowledge, as it is noticed in Naciketā in *Kaṭhopaniṣad.*

Here the question arises whether the words like *tat tvam asi* only a so-called spiritual idea, which is far away from our normal daily life or it can be placed within the domain of intellectual human being, or it is the feeling and realization of our heart which is based on logical and scientific base?

Nowadays corporate lifestyle makes people detached from all subtle feelings of human beings. Their restless journey makes their mind busy and mechanical like a computer, full of data and theory. And the self-centered, exhausted and theoretical mind and brain lead them to loneliness and mental depression. That is again the right time to talk to the so-called God, i.e. to look inside, The poet says—

karma yakhan(a) prabala ākār(a) garaji uṭhiyā ḍhāke cāridhār(a),
hṛdaya-prānte he jīvananāth(a) śānta carane eso

That does not mean to go before God with a self-seeking attitude. Actual prayer or worship never denotes to go to temples, mosque, and church or to any type of pilgrimage, rather to look inside our soul, to consult with own-self, to criticize and realize own-self. Because of ignorance, we expose our problems and seek urgent solution from the God, when we are in crisis. But the attitude should be different. Rabindranath says: *'vipade more rakṣā karo, e nahe mor(a) prārthanā, vipade ami nā yeno kari bhay(a). The* Upaniṣadic address *tat tvam asi* may be utilized for leading even common people towards the realization of the unlimited ultimate bliss, which is inbuilt in them. Actually, I am the soul and therefore, I am the driver of my life-car- *ātmānam rathinaṃ viddhi.*

Upaniṣad-s define *Brahman* as *Sat, Cit* and *Ānanda.* These are not mere qualities of Brahman, but Brahman Itself is *Sat,* i.e. Existent, *Cit,* i.e. and *Ānanda,* i.e. Bliss. Brahman is none other than me. That the Brahman or Ātmān or Myself is identified with *Ānanda,* to my mind, should be taken as the most important message in our today's troublesome livelihood. That 'I am one with the Supreme Soul', i.e. *Ānanda* may lead us to a positive perspective of life. Our poet utters:

asīm(a) yini, tini svayaṃ karechen sādhanā mānuṣer(a) sīmānāy(a) tākei vali 'āmi'

Ānanda or bliss is equal to me. Therefore, we have to go nowhere in search of bliss; rather we have to submerge in ourselves for bringing out the bliss. The way of immersing in own self has been stated time and again in the *Upaniṣad*-s as *śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyaḥ. Śravaṇa* means to understand that all the Upaniṣadic texts are one regarding the implication of the only one entity. *Manana* refers to the judgement or verification of the *Vedānta-vacana. Nididhyāsana,* i.e. meditation is taken as the most effective way even in modern science of Psychotherapy. *Yoga* elucidates the process and state in a positive way.

Our mind is divided into four parts, among which *vikṣipatamanaḥ* is the first one. The second is *yātāyātamanaḥ.* The third one is *śliṣṭamanaḥ* and the fourth one is *sulīnamanaḥ, Vikṣipatamanaḥ* is very fickle and full of anxiety and error. The second part possesses a little bliss. The third stage is better than the second stage. The last stage is ideal for meditation. On the other hand, our mind possesses eight powers. Those are the power to tolerate, to discriminate, to judge, to face, to cooperate, to withdraw and to pack up. A person through meditation may acquire the powers. Regular meditation helps one to achieve the power of forgiving others and to make adjustments in every point. By meditation one peaceful soul feels own-self like a sea, who accepts all, which come to him. The person who practices meditation can discriminate the right and wrong, true and false. By the power of judgment he can decide his actual path. He can face all the difficulties of life with a peaceful mind. He always cooperates with others in every problematic situation. He also possesses the power of withdrawing. He can control own-self and his own organs. The last one is the power to pack-up. The meditated person packs up his worldly life and becomes one with the Supreme soul. Meditation issues energy to a person in everyday life. An energetic soul is the symbol of all good attributes like tolerance, fearlessness, patience and purity etc. Modern science has proved through machine that how meditation can lead a person to a serene stage of mind.

In modern days, certain practical methods are being implemented which are based on those ancient process. One of them is laugh therapy. Once a renowned personality named Norman came to know that his days are numbered, because he is suffering from Psychoneuroimmunology or PNI. He left the hospital and kept himself in a small room with a lot of comedy movies. He continued to enjoy the movies with huge laughter and as a result, he got well. Music is another way to make one concentrated. Concentration is the other form of meditation. Nowadays, music therapy is applied for medical purposes. It helps a lot in the process of psycho-analysis and psycho-therapy. Recent studies have examined the effect of music therapy on stroke patients. One study found the incorporation of music with therapeutic upper extremity exercises gave patients more positive emotional effects than exercises alone. More recent research suggests that music can increase patient's motivation and positive emotions. Not only music, but how all types of aesthetic and cultural practices help in character building is proved through the revolutionary achievement of the renowned dancer Smt. Alokananda Roy of staging the Tagore's Vālmīki-pratibhā. This is not mere a stage performance by the prisoners but also seen to be fruitful in their life. A number of criminals are now working as most reliable security-guards.

Great personalities like Śrī Ramakṛṣṇa Paramahaṃsa, Swami Vivekananda, Rabindranath Tagore *et al* offered the easy keys to enter the kingdom of Upaniṣadic teachings, which make those great teachings more down to earth. I think, their perspectives along with Upaniṣadic thought may nourish the modern psychotherapeutic treatment. All of those great men have given emphasize on self-confidence, self-respect and self-realization, the seed of which is concealed in Upaniṣadic *mahāvākya- tat tvam asi.* That the duality is apparent and ultimate truth is oneness is frequently seen in Tagore's writing.

'tumi praśānta ciraniśidin(a)-
āmi aśānta virāmavihin(a)-
cañcala anivār(a)-
yato dūr(a) heri dig-digante
tumi āmi ekākar(a)/'

উপনিষদ্ ও সুফিবাদ : একই সত্যের দুই ভিন্ন প্রকাশ

পার্থসারথি ভট্টাচার্য

পৃথিবীর প্রায় সব প্রাচীন ধর্মেই একশ্রেণীর রহস্যবাদী, অতীন্দ্রিয়বাদী মানুষ ছিলেন যারা জাগতিক ভোগবিলাস পরিত্যাগ করে অনন্তপথের সাধনায় রত ছিলেন। তাদের মতে ইহজাগতিক বিষয়বাসনা হল আপেক্ষিক সত্য যা কিনা পরিপূর্ণ সত্যরই ক্ষণিকপ্রকাশ মাত্র। তাই তারা জাগতিক সংসারে থাকলেও তাতে আবদ্ধ না থেকে অন্বেষণ করেছেন চরম ও ধ্রুব সত্যকে। ভারতবর্ষ এমন একটি দেশ যেখানে যুগে যুগে কত বিচিত্র অধিবাসী, জাতি, দল, মানুষেরা এসেছে এবং ধীরে ধীরে কালের অনন্তস্রোতের প্রভাবে মিশে গেছে একে অপরের মননে, চিন্তনে। এযাবৎ পর্যন্ত আবিষ্কৃত যত সভ্যতা তাদের মধ্যে বৈদিক আর্য সভ্যতাই সবচেয়ে দীর্ঘস্থায়ী প্রভাব ফেলেছে ভারতবর্ষের বুকে। বৈদিক আর্যমনীষার শ্রেষ্ঠ দান হল ‘‘বেদ’’ যা কিনা অপৌরুষের। আবার বেদের চরমসত্য লুকিয়ে আছে উপনিষদ্ বা বেদান্ত বাক্যাবলীতে। তৎকালীন যুগে দাঁড়িয়ে মানুষের মেধা প্রজ্ঞা যে কতদূর যেতে পারে তা ভেবে আশ্চর্যবান্বিত হয়ে জার্মান পন্ডিত ফ্রেডরিক শ্লেগেল লিখেছিলেন—**“Even the loftiest philosophy of the European, appears, in comparison with the abundant light of the Oriental Idealism, like a feeble Promethean Spark in the full flood of the heavenly glory of the noonday sun-faltering and feeble and ever ready to be extinguished.” (Quoted by Maxmüller in his *“Origin the Vedanta philosophy).***

অপরদিকে ঠিক ততটা প্রাচীন না হলেও খ্রিষ্টিয় নবম শতকে সুদূর আরব দেশ থেকে আগত ইসলামের ক্রোড়ে জাত যে সম্প্রদায় ভারতবর্ষে এসে অমূল্য প্রভাব বিস্তার করেছিল তা হল ‘‘সুফিধর্ম’’ সম্প্রদায়। বৈদিক আর্যসমাজের শ্রেষ্ঠদান যেমন ‘‘বেদ’’ তেমনই ইসলাম ধর্মসম্প্রদায়ের শ্রেষ্ঠ দান ‘কুর্আন’’। আবার বেদের চরমতম সত্য যেমন উপনিষদ্ তেমনভাবেই ইসলামের চরমতম সত্য হল সুফিবাদ্। উভয়ের উৎপত্তি, আচার আচরণের মধ্যে কিছু পার্থক্য দেখা গেলেও তাদের মূল লক্ষ্য যে একই বিন্দুতে কেন্দ্রীভূত ছিল যা কিনা অসীম, অনন্ত, আনন্দময় পরম সত্ত্বার সঙ্গে বিলীন হয়ে যাওয়া, তা আমরা খানিকটা পর্যালোচনা করলেই দেখতে পাবো।

বেদ কাকে বলে? এই নিয়ে পন্ডিতদের মধ্যে বিস্তর মতভেদ বিদ্যমান। প্রাচ্য পন্ডিতদের মতে বেদ হল অপৌরুষেয়। বেদের লক্ষণ করতে গিয়ে মহর্ষি আপস্তম্ব যজ্ঞপরিভাষাসূত্রে বলেছেন—

‘‘মন্ত্রব্রাহ্মণয়োর্বেদনামধেয়ম্’’—১/৩৩। প্রাচীন প্রথানুযায়ী চারিবেদ্ধ —ঋক্, সাম, যজুঃ আর অথর্ব। আবার প্রতিটি বেদের চারটি করে ভাগ মন্ত্র, ব্রাহ্মণ, আরণ্যক আর উপনিষদ্। উপনিষদ্ বা বেদান্ত হল সত্যের সার। বেদান্ত মানে বেদের অন্তভাগ। অন্ত শব্দের অর্থ এখানে শেষ নয় বরং চ শীর্ষদেশ। যেমন কোন মন্দিরে শীর্ষস্থান হল বিগ্রহ প্রতিষ্ঠিত গর্ভদেশ তেমনই বেদরূপমন্দিরে শীর্ষস্থান হল উপনিষদ্ শব্দটিকে আমরা ভাঙ্গলে পাবো উপ-নি-ষদ্ (‘ক্বিপ্)। ষদ্ ধাতুর মূলতঃ তিনটি অর্থ ‘‘ষদ৯বিশরণগত্যবসাদনেষু’’ মানে বিশরণ বা

বিনাশ করা, পার্থিব নশ্বর জ্ঞানের বিনাশ। গতি মানে হল বুদ্ধির গতি বা এগিয়ে চলা এবং অবসাদন হল শিথিলীকরণ, জাগতিক সম্পর্ক সম্বন্ধে শিথিল মনোভাব। একত্রে উপনিষদ্ শব্দের অর্থ হল গুরুর কাছে সম্যক্‌রূপে নিশ্চিতরূপে ব্রহ্মতত্ত্ব যে বিদ্যার দ্বারা প্রাপ্ত হয়। "উপগম্য গুরুং নিশ্চয়েন সীদতি, গচ্ছতি, প্রাপ্নোতি ব্রহ্মতত্ত্বং যথা বিদ্যয়া"।

অপরদিকে কুর্‌আন আর হাদিস নিয়েই ইসলাম ধর্ম। কুর্‌আন হল আল্লাহ্-এর শাশ্বত বাণীর সমাহার যা কিনা একদিক থেকে অপৌরুষেয়। আর এই কুর্‌আন ও হজরত মুহাম্মদের নির্যাসটুকু নিয়ে ইসলামের যে শাশ্বত মতবাদ তাহাই হল "সুফিবাদ"। তাই সুফিবাদ কোন ইসলাম বহির্ভূত জীবন দর্শন নয়। Encyclopaedia Britanica বলা হয়েছে—"Sufism is a mystical movement within Islam that seeks to find divine love and knowledge through direct personal experience of God." তবে কুর্‌আন শরীফের সাথে সুফিদের জীবনধারার পূর্ণসংগতি ছিল না বলে গোঁড়া ইসলামদের থেকে এই সম্প্রদায় বিচ্যুত হয় এবং যাযাবরদের জীবনপদ্ধতি কাটাতে কাটাতে ভারতের উত্তর পশ্চিম সীমান্তে এসে উপনীত হয়। ভারতের বুকে সুফিসাধনার প্রথম প্রকাশ ঘটে খ্রিষ্টিয় একাদশ শতকে দাক্ষিণাত্যের প্রসিদ্ধ ভক্তদার্শনিক রামানুজের সময়কাল থেকে। ধীরে ধীরে অদ্বৈতবেদান্তদর্শন, বিশিষ্টাদ্বৈতমতবাদ সুফিদের কাছে গ্রহণযোগ্য হয়ে ওঠে। ক্রমশঃ ভারতীয় সুফিধারা ইসলামীয় সুফিধারার একান্ত অনুবৃত্তি না হয় হিন্দুমুসলিম ধর্মসাধনার একটা মিশ্ররূপ গ্রহণ করে। "Indian Sufism is a mixture of Muslim-Hindu thinking"—A.M.A Shushtery, *Outlines of Islamic Culture*, p. 413.

সুফিবাদ (Sufism) শব্দের উৎপত্তি নিয়ে অনেক মতভেদ রয়েছে। অধিকাংশের মতে যেহেতু সুফিসাধকরা কেবলমাত্র সাদাপশম ব্যবহার করতেন লজ্জানিবারণার্থে তাই সুফ বা পশম থেকেই সুফিশব্দের উৎপত্তি। আবার অনেকে মতে সাফা বা অন্তরের পবিত্রতা বা শুদ্ধতা থেকেই সুফিশব্দের উৎপত্তি। তবে আমরা যদি সুফিবাদের ভাববাদী ব্যাখ্যায় যাই তবে দেখতে পাবো যিনি সাফা বা অন্তরের পবিত্রতা লাভ করে বাহ্যিক দেহে সুখ বা পোশাক পড়েন এবং হুয়া বা রিপুকে জফা বা উৎপীড়ন করে দুনিয়াকে কফা বা পিছিয়ে ফেলে যান তিনিই সুফি।

সুফিরা যেমন একদিকে মানবতাবাদী ও প্রেমবাদী তেমনই অপরদিকে রহস্যবাদী। তাই সুফিবাদকে অনেকে রহস্যবাদ হিসাবেও অভিহিত করেন। আমাদের উপনিষদ্ বিদ্যাকেও "রহসি" বা রহস্যবিদ্যা বলা হয়। জীবন ও জগৎ সম্পর্কে মানুষের জিজ্ঞাসা অনন্তকাল ধরে চলে আসছে। সুফিরা এই জগতের অস্তিত্ব স্বীকার করে কারণ তাদের কাছে পরজন্মের মূল ভিত্তি হল এই বিশ্বসংসার। এই জগতের মূল মালিক রাব্বুল আলামিন যিনি মহাবিশ্বের প্রভু। তিনি জগৎ সৃষ্টি করেই বলেন "ইন্নি জায়েলুন ফিল আরদে খলিফা" মানে আমি নিশ্চয়ই পৃথিবীতে প্রতিনিধি সৃষ্টি করবো। অন্যদিকে ছান্দোগ্যোপনিষদে প্রতিধ্বনিত হয়েছে "তদৈক্ষত বহু স্যাং প্রজায়েয়-৭।৩।১"। সুফিরা এই বিশ্বকে আল্লাহ্ এর দান হিসাবে দেখে। সবকিছুতেই আল্লাহ্-এর অস্তিত্ব তাদের চোখে পড়ে। ছান্দোগ্যোপনিষদে বলা আছে "সর্বং খল্বিদং ব্রহ্ম তজ্জলান্' ৩।১৪।১ মানে সকলই ব্রহ্ম, কারণ সকল বস্তু "তজ্জ" তা থেকে জাত "তল্ল" তাতে লীন এবং তদন ব্রহ্মের দ্বারাই রক্ষিত হয়।

মুণ্ডকোপনিষদেও আছে —

"অতঃ সমুদ্রা গিরয়শ্চ সর্বে
অস্মাৎ স্যন্দতে সিন্ধবঃ সর্বরূপাঃ।

অতশ্চ সর্বা ওষধয়ঃ রমাশ্চ
যেনৈষ ভূতৈস্তিষ্ঠতেঽন্তরাত্মা।।" ২।১।৯

উপনিষদে কোথাও কোথাও ব্রহ্ম ও জীবের মধ্যে অভেদ দেখানো হয়েছে তেমনই আবার কোথাও কোথাও উভয়ের মধ্যে ভেদ দেখানো হয়েছে। অভেদ প্রতিপাদনকারী মহাবাক্যাবলীগুলি হল—

১) "অয়মাত্মা ব্রহ্ম" (মাণ্ডুক্যোপনিষদ্ ২) অর্থাৎ এই আত্মাই হল ব্রহ্ম।
২) "তত্ত্বমসি" (ছান্দোগ্যোপনিষদ্ ৬।৮।৭) অর্থাত্ তুমি হও সেই।
৩) "অহং ব্রহ্মাস্মি" (বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ ১।৪।১০) আমিই ব্রহ্ম।
৪) "প্রজ্ঞানং ব্রহ্ম" (ঐতরেয় উপনিষদ্ ৫।৩) প্রজ্ঞা ব্রহ্ম।
৫) "নান্যোঽতোঽস্তি দ্রষ্টা নান্যোহ.তোহস্তি শ্রোতা' (বৃহদারণ্যোপনিষদ্ ৩।৭।২৩) এই ব্রহ্ম ভিন্ন আর কেহ দ্রষ্টা নাই, শ্রোতা নাই, অর্থাত্ ব্রহ্ম ভিন্ন কোনও জীবও নাই।

ভেদ প্রতিপাদকারী বাক্যগুলি হল—

"দ্বা সুপর্ণা সযুজা সখায়া
সমানং বৃক্ষং পরিষস্বজাতে।
তয়োরণ্যঃ পিপ্পলং স্বাদ্বত্ত্যনশ্নন্নন্যঃ অভিচাকশীতি"।।
(মুন্ডোকোপনিষদ্ ৩।১।১)

আবার কেনোপনিষদে ৪।৬ আছে—"তদ্বনমিতি উপাসিতব্যম্" অর্থাত্ সেই ব্রহ্মকে ভজনীয়রূপে উপাসনা করা উচিত। বেদান্ত সম্যক্রূপে অনুধাবন করতে গেলে প্রস্থান ত্রয় পড়তে হয়। (১) শ্রুতিপ্রস্থান (২) ন্যায়প্রস্থান ও (৩) স্মৃতিপ্রস্থান। এর মধ্যে ন্যায়প্রস্থান হল ব্রহ্মসূত্র। এই ব্রহ্মসূত্রের ৫৫৫টি সূত্রের নানাবিধ ব্যাখ্যা নিয়ে নানান সম্প্রদায় গড়ে উঠেছে। যেমন শঙ্করাচার্য প্রণীত অদ্বৈতবাদ, মধ্বাচার্য প্রণীত দ্বৈতবাদ, রামানুজ প্রণীত বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ ইত্যাদি। সুফিদের মতে "আনা আল হক্ক" মানে আমিই সত্য যা কিনা "অহং ব্রহ্মস্মি" (ছান্দোগ্যোপনিষদ্ ৬।৮।৭) ধ্বনিরই প্রতিধ্বনি। তবে সাধারণতঃ তারা নিজেদেরকে আল্লাহ-এর বান্দা হিসাবেই দেখে। সুফিসম্প্রদায়ের মধ্যে বিশিষ্টাদ্বৈতবাদের প্রভাব চোখে পড়ে কারণ রাজামনুজের সময়েই তাদের প্রথম প্রকাশ ঘটে। বিশিষ্টাদ্বৈতবাদীর মতে জীব হল ব্রহ্মের অংশ, উভয়েই সত্য। সুফিদের মতে-ও তারা আল্লাহ্ এর অংশ। আসলে পূর্ণ সত্যকে জানতে গেলে আমাদের প্রথমে খন্ড সত্যকে বিশ্বাস করতে হবে। "ব্রহ্মসত্যং জগত্মিথ্যা, জীবো ব্রহ্মৈব নাপরঃ' এই চরমসত্যকে অনুধাবন করতে গেলে আমাদের মেনে নিতে হবে যে আমি হলাম তার অংশ তারপরে চরম অনুধাবন স্তরে আমিই সে ও সে আমি হয়ে যাই। উভয়পক্ষের এই ভেদাভেদ মুছে যায় যখন বলা হয় " নেতরোঽনুপপত্তেঃ" (ব্রহ্মসূত্র ১।১।১৬) অর্থাত্ ইহাকে জীব বলিতে অর্থের সম্মতি হয় না। কারণ তৈত্তিরীয় উপনিষদে ২।৬।২ আছে " সোঽকাময়ত বহু স্যাৎ প্রজায়েয়" তিনি ইচ্ছা করলেন এক আমি বহু হব। আবার ইসলামেই আছে "ইন্নিজায়েলুন ফিল আরদে খালিফা" আমি নিশ্চয়ই পৃথিবীতে প্রতিনিধি সৃষ্টি করব। এককথায় বলতে গেলে জল জমে যেমন বরফ হয় তেমনই অজ্ঞান আচ্ছাদিত জীব নিজেকে ব্রহ্ম বা আল্লাহ্ থেকে পৃথক ভাবে আবার অজ্ঞানের আচ্ছাদন সরে যেতেই বরফ গলে যেমন জলে রূপান্তরিত হয় তেনই জীবেরও উপলব্ধি হয়ে যে তার ব্রহ্ম বা আল্লাহ্ একই সত্ত্বা।

ইসলাম ধর্মে জ্ঞান দুই প্রকার। যথা "জাহেরী" বা প্রকাশবিদ্যা এবং "বাতেনী" বা গুপ্তবিদ্যা। প্রকাশ্য

বিদ্যা হল কুরআন্, হাদিস এবং অপ্রকাশ্যবিদ্যাকে ইসলামি শাস্ত্রে বলে ইলামে তাসাউফ বা সুফিবাদ। মুন্ডক্যেপনিষদে প্রথমেই বলা হয়েছে ১।১।৪ যে " দ্বে বিদ্যে বেদিতব্যে ইতি হস্ম যদ্ ব্রহ্মবিদো বদন্তি পরাচৈবাপরা চ। তত্রাপরা ঋগ্বেদো যজুর্বেদঃ সামবেদোঽথর্ববেদঃ।" এই পরা বিদ্যা বা বাতেনীকে জানতে গেলে আমাদের কিছু পন্থা অবলম্বন করতে হয়। ইসলামি সুফিবাদ মূলতঃ চারটি ভাগে বিভক্ত। ১) শরিয়ত ২) তরিকত ৩) হকিকত ও ৪) মারিফত্। শরিয়ত হল ইসলামের আদেশ, নীতি, কৌশল। এটি আবার চারটি বিষয়ের সমাহার—(১) কুর্আন (২) হাদিস (৩) এজমা (ঐকমত্য) ও (৪) কেয়াস বা স্বাধীন বিচারবুদ্ধি। শরিয়তের মূল পাঁচটি কাজ হল ঈমান, সালাত, মিয়াম, হজ ও জাকাত। শরিয়ত হল ইসলামের দেহ আর তরিকত হল তার অন্তর বা ক্বলব। সুফিবাদী গ্রন্থ "কিতাবুল লুমা" তে তরিকতের সাতটি মঞ্জিলের কথা বলা হয়েছে। যেমন—

১। তত্তবা = অনুশোচনা
২। ওয়ারা = নিবৃত্তি
৩। জুহদ = ত্যাগ
৪। ফকর = দারিদ্রতা
৫। শবর = ধৈর্য
৬। তাওয়াক্কুল = ভরসা
৭। রেয়া = সন্তুষ্ঠি

সুফিভাষায় বস্তুজগৎকে আলমে নাসূত বা শরিয়তের জগৎ-ও বলা হয়। মারেফত মানে পরিচয়, নিজের প্রকৃত পরিচয় জানা এবং হকিকত হল পরম সত্যলাভ করা।

সুফিদের সাথে অদ্বৈতবেদান্তবাদীদের কিছু মিল পরিলক্ষিত হয় যদিও সেটি পুরোপুরি ভাবে নয়। যেমন অদ্বৈতবাদীমতে সাধন চারটি—

১। নিত্যানিত্যবস্তুবিবেক ঃ—নিত্য ও অনিত্যবস্তুবিচার।

২। ইহামূত্রফলভোগবিরাগ ঃ—ইহ ও স্বর্গভোগের প্রতি বৈরাগ্য।

৩। শমাদিষট্কসম্পত্তিঃ—মানে শম, দম, উপরতি, তিতিক্ষা সমাধান ও শ্রদ্ধা এই ছয়টি গুণের বিকাশ সাধন করা।

৪। মুমুক্ষু—মুক্তির ইচ্ছা।

সুফিদের হকিকত বা চরমসত্যে পৌঁছানো অবস্থায় দুটি স্তর থাকে। যথা বকা মানে যেখানে আমি আল্লাহ্-এর অনুভব করি নিরবিচ্ছিন্নভাবে আর ফনা যে স্তরে আমি তাতেই লিপ্ত হই মানে আমাদের তাতে ভেদাভেদ মুছে গিয়ে "আনা-আলহক্ক" মানে "আমিই সত্য" উপলব্ধি করি। অদ্বৈতবেদান্তমতে সমাধি দুই প্রকার সবিকল্প আর নির্বিকল্প। সবিকল্প সমাধিতে উভয়ের অস্তিত্ব ঠাহর হয় কিন্তু নির্বিকল্পতে উভয়ের ব্যবধান ধুয়ে মুছে গিয়ে "অহং ব্রহ্মাস্মি" অনুভব হয়। সুফি মতে আমাদের মানবদেহ পাঁচটি উপাদানে রচিত হয়। যথা—আব (জল) , আতিশ (আগুন), খাক (মাটি), বাদ (বাতাস) ও নাফস (প্রবৃত্তি)। উপনিষদেও বলা হয়েছে এই পাঁচটি স্থূলভূত থেকে স্থূলজগৎ উৎপন্ন হয়েছে এবং সূক্ষ্ম পঞ্চভূত থেকে ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি প্রাণ প্রভৃতি সূক্ষ্মদেহের অবয়ব সমূহ সৃষ্টি হয়েছে। মুণ্ডকোপনিষদ্ ২।১।৩ বলা হয়েছে—

“এতস্মাৎ জায়তে প্রাণো মনঃ সর্বেন্দ্রিয়াণি চ।
খং বায়ুর্জ্যোতিরাপঃ পৃথিবী বিশ্বস্য ধারিণী।।”

এই সমস্ত ধারণা যে অদ্বৈতবেদান্ত প্রভাবে সুফিতত্ত্বে এসে জোড়ে তা নয় বরঞ্চ উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্যতা যে বিদ্যমান তাহাই মূল লক্ষ্য। এটিকে আমরা একটি তালিকায় দেখাতে পারি।

অদ্বৈততত্ত্ব	অবস্থা	বৌদ্ধিকস্তর	সুফি ইসলাম
বৈশ্বানর	জাগ্রত (Waking-stage)	বহির্জগত্ (External)	শরিয়ত
তৈজস্	স্বপ্ন (Dream state)	অন্তর্জগত্ (Internal)	তরিকত
প্রজ্ঞা	সুষুপ্তি (Deep sleep)	সম্পূর্ণ আনন্দবস্থা (Eliss)	মারিফত
তুরীয় চৈতন্য	আত্মবস্থা (Atman)	উপরি-বৌদ্ধিকাবস্থা (Beyond Cognition)	হকিকত

অধিকাংশ প্রাশ্চাত্য এবং কিছু কিছু প্রাচ্য পণ্ডিতদের মতানুযায়ী উপনিষদে কেবলমাত্র জ্ঞানকান্ডের সমাহার হয়েছে। যজ্ঞের বাহ্যিক আড়ম্বর বিলাসিতা পরিত্যাগ করে সম্পূর্ণ শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসনের মিলিতাবস্থার প্রতি অপূর্ব আনন্দানুভবই উপনিষদের বীজ। এই প্রসঙ্গে Arthur Antony Macdonell তার *Origin of Vedanta* গ্রন্থের ১৬ পৃষ্ঠায় বলেছেন—“In these Upanisads the whole ritual or sacrificial system of the Vedas is not only ignored but directly rejected as useless, nay as mischievous. The ancient gods of the Vedas are no longer recognized.”

পল ডয়সন তার History of Sanskrit Literature গ্রন্থের ২১৫ পৃষ্ঠায় বলেছেন—“Though the Upanisads generally form a part of the Brahmanas they really represent a new religion which is in virtual opposition to the ritual or practical side”. তবে উপনিষদ্ হল জ্ঞানকান্ড ও কর্মকান্ডের অপূর্ব সমাহার। কারণ কর্ম বিনা জ্ঞান আর জ্ঞানরহিত কর্মের কোন মূল্য নেই। ঈশোপনিষদের দ্বিতীয় মন্ত্রে বলা আছে—

“কুর্ব্বন্নেবেহ কর্মাণি জিজীবিষেৎ শতং সমাঃ।” এমনকি এই উপনিষদেরই ১১ মন্ত্রে বলা হয়েছে—“অবিদ্যয়া মৃত্যুং তীর্ত্ত্বা বিদ্যয়ামৃতমশ্নুতে” অর্থাত্ অবিদ্যার দ্বারা মৃত্যু অতিক্রম করে বিদ্যা দ্বারা অমৃত লাভ করা যায়। অবিদ্যা মানে কর্ম। আসলে কর্ম “আমি করব” সেটা যেন বহির্মুখী না হয়ে অন্তরমুখী হয়ে ওঠে।

এবং সেই অন্তরমুখী কর্মের মাধ্যমে অন্তরমুখী অসীম যাগকে প্রজ্জ্বলিত করে অসীম, অনন্ত আনন্দময় সত্ত্বায় যেন মিলিয়ে যাই। সুফি ধর্মের বিবর্তন দেখলেও আমরা দেখতে পাবো গোঁড়া ইসলামী ধর্ম থেকে বিচ্যুত হয়ে তারা ক্রমশঃ অন্যান্য জাতি, ধর্ম নির্বিশেষে মানুষদের সান্নিধ্য এসেছে। ফলতঃ বহির্মুখী কর্মকান্ড তাদের ক্ষেত্রেও হয়ে উঠেছে অন্তরমুখী উপাসনা যাতে সে যেন অনন্ত, অখিল আলাহ্ সত্ত্বার সাথে ফনা হয়ে যেতে পারে।

সুফিদের ভারতবর্ষে আসার প্রাক্ পর্যায়ে লক্ষ্য ছিল ইসলাম তথা হজরত মুহম্মদের জীবনদর্শন প্রচার করা। কিন্তু ক্রমশঃ ভারতীয় ও অন্যান্য আধ্যাত্মিক ভাবধারায় উদ্বুদ্ধ হয়ে তাদের মধ্যে পরিবর্তন লক্ষিত হয়ে থাকে। পাঞ্জাবী সুফিদের মধ্যে অনেকে আবার জন্মান্তরবাদেও বিশ্বাসী ছিলেন। [Lajwanti Rama Krishna, *Panjabi Sufi poets*, p. 18]। পরবর্তীকালীন বিখ্যাত সুফি কবি শেখফরীদ-এর রচনাতেই দেখা যায় যে তাদের চিত্ত আরও প্রসারিত হয়ে মানবতাবাদী ধর্মে বেশি করে উদ্বুদ্ধ হয়েছেন।

"ইক্ক ঘুদাঈ দুঈ হাদী কেহ্‌রা সেধী কেহ্‌রা হদ্দা রদ্দী" (জনমসাখী)

অর্থাত্ ভগবান এক, শিক্ষক দুইজন। (মুহম্মদ এবং হিন্দুর অবদার) কাহার সেবা করব আর কাকেই ত্যাগ করব। বৈদিক ক্রিয়াবহুল যাগযজ্ঞ থেকে মানুষের মন যখন অন্তরের দিকে ধাবিত হয় তখনই তাদের মধ্যে পরিবর্তন পরিলক্ষিত হয়। আসলে সুফিরা যেমন একাধারে রহস্যবাদী তেমনই অপর দিকে মানবতাবাদী ও আল্লাহের উপাসক। উপনিষদের চিন্তাধারা রহস্যের আবরণে ঘেরা থাকলেও তা অনন্ত ব্রহ্মপিপাসু মানুষদেরকে পথ দেখিয়েছে। এই অর্থে দুই ধর্মেই মতবাদ প্রতিষ্ঠিত মানবাদের ভিত্তিভূমিতে। যা ক্রমশঃ পরিবর্তিত, পরিমার্জিত, হতে হতে মানবতাবাদের এক অদ্বিতীয় পথে পরিণত হয়েছে যার মূল লক্ষ্য সেই অসীম অনন্ত আনন্দধারার খোঁজ করা।

বাংলা গ্রন্থপঞ্জী

১। আমিন, মোহাম্মদ রুহুল, ফুরফুরা শরীফের ইতিহাস ও পীর আবুবকর সিদ্দিকী (রঃ) এর বিস্তারিত জীবনী, বসিরহাট, ২০০৭)।
২। ইসলাম, আমিনুল, মুসলিম ধর্মতত্ত্ব ও দর্শন, ঢাকা, ১৯৮৫।
৩। খান, মুহিউদ্দীন, স্বপ্নযোগে রাসুলুল্লাহ (সাঃ) ঢাকা, ১৩৮৫।
৪। গনী, ওসমান, ইসলাম জগৎ ও সুফি সমাজ, ২০০২।
৫। থানভী, আশরাফ আলী, তালিমুদ্দীন, দিল্লী, ১৯৯৭।
৬। বসু, গিরীন্দ্রনাথ, বাংলা পীর সাহিত্যের কথা, ১৯৯৮।
৭। ভট্টাচার্য, পার্বতীচরণ, সুফীমতের উৎস সন্ধানে, ১৯৮১।
৮। রহমান, মসউদ আর, মুসলিম তীথল পাভুয়া শরীফ, ১৯৯৫।
৯। রুমী, জালালুদ্দীন, সমনবীয়ে রুমী, দিল্লী।
১০। সেন, গিরিশচন্দ্র, তানসমালা, সংস্করণ ১৯৮১।
১১। সৈয়দ, আশরফ আলী, আধ্যাত্মিকতা ও ইসলাম, ঢাকা, ২০০১।
১২। সৈয়দ, বাহাউদ্দীন, বঙ্গদেশে ইসলামের আলো, ১৯৯৭
১৩। হক, মোজাখেল, তানসকাহিনী, সংস্করণ ১৯৯৬।

১৪। হিশাম, ইবনে, সীরাতে ইবনে হিশাম, ঢাকা, ১৯৮৮।

১৫। হুসায়েন, মুস্তানেস উদ্দিন আমির, তাদাউফ শিক্ষা ও সারেকাত তত্ত্ব, ক্যানিং, ১৪০৪।

১৬। হোসেন, শেখ বাসারাত, সুফিবাদ, কলেজস্ট্রিট ৭০০ ০৭৩, মল্লিক ব্রাদার্স, জানুয়ারি, ২০১২।

Select English Bibliography

1. Arberry, Arthur John, *The Doctrine of the Sufis*, Great Britain : Cambridge University Press, 1966.
2. Arnold, T.W., *The Preaching of Islam*, Reprint, 2002.
3. Baldick, Julian, *Mystical Islam*, London, 2000.
4. Behari, Bankey, Sufis, *Mystics and Yogis of India*, Bombay, 1962.
5. Chattopadhyay, Bhaskar, *Culture of Bengal Through the Ages some Aspects*, Burdwan, 1988.
6. Chaudhuri, Roma, *Sufism and Vedanta*, Vol. I, Part II, 1948.
7. Eaton, Richard M., *The Rise of Islam and the Bengal Frontier*, 1204-1760, Oxford, 1994.
8. Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Reprint, 2002.
9. Shah, Idries, *The Sufis*, New York : Doubleday and Company, 1964.
10. Whine fred, E.H., Matheri, I Ma'nari, *The Spiritual Couplets of Rumi*, London : Octagon press, 1979.
11. Whinfield, E.H., *Teachings of Rumi*, Great Britain : The Oetagon, Press Ltd., 1979.

'তস্য চ কারণং কবিগতা কেবলা প্রতিভা'

পুরীপ্রিয়া কুণ্ডু

খ্রীষ্টীয় সপ্তদশ শতাব্দীর সর্বশ্রেষ্ঠ আলঙ্কারিক পণ্ডিতরাজ জগন্নাথ তাঁর 'রসগঙ্গাধর' নামক অলঙ্কারগ্রন্থে কাব্যের কারণ নির্ণয় করতে গিয়ে একমাত্র প্রতিভাকেই কাব্যের কারণ বলে নির্দেশ করেছেন—'তস্য চ কারণং কবিগতা কেবলা প্রতিভা'। (রসগঙ্গাধর/১)

কাব্যের কারণ বা কবিত্বের হেতু বিশ্লেষণ করতে গিয়ে সংস্কৃত আলঙ্কারিকদের অধিকাংশই স্বীকার করেছেন যে, প্রতিভা, ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস—এই তিনটিই কাব্যের কারণ। রুদ্রট বলেছেন—

'ত্রিতয়মিদং ব্যাপ্রিয়তে শক্তির্ব্যুৎপত্তিরভ্যাসঃ।'

(কাব্যালঙ্কার/১/১৪)

ভামহ বলেছেন—

'কাব্যন্তু জায়তে জাতু কস্যচিৎ প্রতিভাবতঃ।

* * *

শব্দাভিধেয়ে বিজ্ঞায় কৃত্বা তদ্‌বিদুপাসনম্।
বিলোক্যান্যনিবন্ধাংশ্চ কার্য্যঃ কাব্যক্রিয়াদরঃ।।'

(কাব্যালঙ্কার ১/৫ ও ১/১০)

আচার্য দণ্ডীর মতে—

'নৈসর্গিকী চ প্রতিভা শ্রতঞ্চ বহুনির্মলম্।
অমন্দশ্চাভিযোগোঽস্যাঃ কারণং কাব্যসম্পদঃ।।' (কাব্যাদর্শ ১/১০৩)

আচার্য রুদ্রট আচার্য দণ্ডী কর্তৃক উল্লিখিত প্রতিভা, শ্রুত বা ব্যুৎপত্তি এবং অভিযোগ বা অভ্যাস—এই তিনটির মধ্যে প্রতিভার দ্বিবিধত্ব স্বীকার করেছেন ; যথা—সহজা প্রতিভা ও উৎপাদ্যা প্রতিভা। সহজা প্রতিভা জন্মসিদ্ধা এবং উৎপাদ্যা প্রতিভার হেতু হল—ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস। কোনো কোনো আলঙ্কারিক মনে করেন যে, এই উভয়প্রকার প্রতিভাই দণ্ডচক্রন্যায় অনুসারে পরস্পর সহায়করূপে কাব্যের কারণ হয়, আবার কেউ কেউ মনে করেন যে, উক্ত দুই প্রকার প্রতিভার মধ্যে একটি হল কবিত্বের সম্পাদক এবং অপরটি হল কবিত্বের উৎকর্ষবিধায়ক।

আচার্য বামন তাঁর পূর্ববর্তী আলঙ্কারিক দণ্ডী বা পরবর্তী আলঙ্কারিক মম্মটের ন্যায় স্পষ্ট করে কাব্যের কারণ হিসাবে প্রতিভা, ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাসের কথা না বললেও কাব্যাঙ্গ নিরূপণ প্রসঙ্গে তিনি কাব্যের হেতু বা কারণের উল্লেখ করেছেন। লোক, বিদ্যা ও প্রকীর্ণরূপ কাব্যাঙ্গগুলিকে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় যে, আচার্য বামনের মতেও প্রতিভা, ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস কাব্যের হেতু বা কারণ। পরিশেষে তিনি অবশ্য বলেছেন—

'কবিত্ববীজং প্রতিভানম্'। (কাব্যালঙ্কারসূত্রবৃত্তি ১/৩/১৬) টীকাকার জীবানন্দ বিদ্যাসাগর তাঁর কাব্যাদর্শের টীকায় বলেছেন—'এতৈঃ সূত্রৈঃ কাব্যালঙ্কারসূত্রকৃতা যৎ সূত্রিতম্, তেন প্রতিভাদিত্রয়স্য কাব্যানাং নির্মাণে সমুল্লাসে বা হেতুত্বমপি দর্শিতম্। এতৈর্বিনা কাব্যশরীরং ন সম্ভবতি ইতি কাব্যাঙ্গত্বমেতেষাং সিধ্যতি, তদিদং সর্বমনবদ্যম্।' (কাব্যাদর্শের জীবানন্দ বিদ্যাসাগর কৃত টীকা, কারিকা-১০৩)

আচার্য মম্মট বলেছেন—

শক্তির্নিপুণতা লোকশাস্ত্রকাব্যাদ্যবেক্ষণাৎ।
কাব্যজ্ঞশিক্ষয়াভ্যাস ইতি হেতুস্তদুদ্ভবে।।'

(কাব্যপ্রকাশ ১/৮)

প্রতিভা, ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস—এই তিনটির কোনোটিই এককভাবে কাব্যের হেতু নয়, এই তিনটির দণ্ডচক্রন্যায়ে মিলিতরূপই কাব্যের হেতু বা কারণ—'ত্রয়ঃ সমুদিতাঃ ন তু ব্যস্তাঃ, তস্য কাব্যস্য নির্মাণে সমুল্লাসে চ হেতুর্ন তু হেতবঃ।' (কাব্যপ্রকাশ/১/৮/বৃত্তি)

রাজশেখর কিন্তু জগন্নাথের মতো প্রতিভাকেই কাব্যের কারণ বলেছেন—'সা (শক্তিঃ) কেবলং কাব্যে হেতুরিতি যাযাবরীয়ঃ।' (কাব্যমীমাংসা/৪) হেমচন্দ্র, বাগ্ভট প্রভৃতি আলঙ্কারিকগণ মনে করেন যে, প্রতিভাই কবিত্বের হেতু এবং ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস হল এই প্রতিভার সংস্কারকমাত্র।

জগন্নাথের মতে, কেবল প্রতিভাই কাব্যনির্মাণের কারণ। পূর্বাচার্যগণের মতো তিনি কাব্যের কারণ হিসাবে ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাসকে গ্রহণ করেন নি। তাঁর মতে, এই প্রতিভার হেতু হল কোনো ক্ষেত্রে দেবতা ও মহাপুরুষদের প্রসাদজনিত অদৃষ্ট, আবার কোনো স্থলে ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস—'তস্যাশ্চ হেতুঃ ক্বচিদ্দেবতামহাপুরুষপ্রসাদাদিজন্যমদৃষ্টম্। ক্বচিচ্চ বিলক্ষণব্যুৎপত্তিকাব্যকরণাভ্যাসৌ। ন তু ত্রয়মেব।' কথাটি প্রসঙ্গে হবে (রসগঙ্গাধর/১) তৃণারণিমণিন্যায়ে একদিকে অদৃষ্ট এবং অপরদিকে ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস—কাব্যনির্মাণের পৃথক্ পৃথক্ হেতু ; সুতরাং প্রতিভার দ্বিবিধ কারণ স্বীকৃত হল। প্রথম অদৃষ্ট এবং দ্বিতীয় ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস। আবার এই দ্বিবিধ প্রতিভা হতে সৃষ্ট কাব্যের মধ্যেও উৎকর্ষের তারতম্য অস্বীকার করা যায় না। যেমন—তৃণজনিত বহ্নি এবং অরণিজনিত বহ্নির মধ্যে বৈলক্ষণ্য প্রত্যক্ষসিদ্ধ, তেমন প্রতিভাগত বৈলক্ষণ্যে কাব্যের বৈলক্ষণ্য পরিদৃষ্ট হয়। দণ্ডী, বামন প্রভৃতি প্রাচীন আলঙ্কারিকগণের মতে, প্রতিভার কারণ প্রাক্তন সংস্কারই।

কাব্যের কারণ শুধু কবিগত প্রতিভা—জগন্নাথের এই উক্তির দ্বারা মম্মটের অভিমত শক্তিই বা প্রতিভাই কেবল গৃহীত হয়েছে আর ব্যাবৃত্ত হয়েছে নিপুণতা ও অভ্যাস। প্রতিভা, ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাসরূপ ত্রিতয়কারণতাবাদকে প্রত্যাখ্যান করে জগন্নাথ প্রতিভার স্বরূপ বলতে গিয়ে বলেছেন যে, এই প্রতিভা কাব্যরচনার অনুকূল শব্দ ও অর্থের উপস্থিতি—'সা চ কাব্যঘটনানুকূলশব্দার্থোপস্থিতিঃ।' (রসগঙ্গারধর/১) কাব্যগতপ্রতিভাত্ব যা কাব্যকারণতাবচ্ছেদকরূপে সিদ্ধ তা জাতিরূপ অথবা অখণ্ড উপাধিরূপ। প্রতিভাত্ব প্রতিভার অসাধারণধর্মরূপ বিশেষণ বলে এবং কাব্যের কারণ বলে তা কাব্যকারণতাবচ্ছেদকরূপে সিদ্ধ—'তদ্গতঞ্চ প্রতিভাত্বং কাব্যকারণতাবচ্ছেদকতয়া সিদ্ধো জাতিবিশেষ উপাধিরূপং বাখণ্ডম্।' (রসগঙ্গাধর/১) কাব্যনির্মাণে অনুকূল শব্দার্থের উপস্থিতি প্রতিভার মাধ্যমেই হয়ে থাকে। রাজশেখরও বলেছেন—যে শক্তির বলে শব্দরাজি, অর্থসমূহ, অলঙ্কারতন্ত্র এবং অন্যান্য উক্তিবৈচিত্র্য কবিচিত্তে প্রতিভাসমান হয়ে থাকে, তাই প্রতিভা—'যা শব্দগ্রামমর্থসার্থমলঙ্কারতন্ত্রমুক্তিমার্গমন্যদপি তথাবিধমধিহৃদয়ং প্রতিভাসয়তি, সা প্রতিভা।'

(কাব্যমীমাংসা/৪) আচার্য রাজশেখরের মতে, প্রতিভা জন্মান্তরীণ অদৃষ্টসম্ভূত সংস্কারবিশেষ—'অপ্রতিভস্য পদার্থসার্থঃ পরোক্ষ ইব, প্রতিভাবতঃ পুনরপশ্যতোঽপি প্রত্যক্ষ ইব। যতো মেধাবিরুদ্রকুমারদাসাদয়ো জাত্যন্ধাঃ কবয়ঃ শ্রূয়ন্তে' (কাব্যমীমাংসা/৪)

ব্যুৎপত্তি শব্দের অর্থ হল লোকশাস্ত্রাদিবিষয়ে জ্ঞান এবং অভ্যাস হল কাব্যরচনার অভ্যাস। তৃণারণিমণিন্যায়ে এস্থলে অদৃষ্ট, ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস—এই তিনটি প্রতিভার প্রতি পৃথক্ পৃথক্ কারণ হয়েছে; কিন্তু দণ্ডচক্রাদিন্যায়ে এই তিনটি অর্থাৎ প্রতিভা, ব্যুৎপত্তি ও অভ্যাস মিলিত হয়ে কারণ হয় নি।

'ন তু এয়মেব' (রসগঙ্গাধর/১)—জগন্নাথের এই উক্তিতে প্রমাণিত হয় যে, তিনি পূর্বাচার্যদের ত্রিবিধ কারণত্বকে অস্বীকার করেছেন। নিজেকে শক্তিমাত্রহেতুতাবাদী ও পূর্বাচার্যদের সমুদিতশক্ত্যাদিত্রয়হেতুতাবাদী বলে চিহ্নিত করেছেন।

প্রতিভার সাথে যদি বহুজ্ঞতা বা ব্যুৎপত্তির সংমিশ্রণ ঘটে, তাহলেই কবিত্বের পরিপূর্ণ বিকাশ ঘটে। রাজশেখর প্রতিভাকে লাবণ্যের সাথে তুলনা করেছেন এবং ব্যুৎপত্তিকে রূপসম্পদের সাথে তুলনা করেছেন। লাবণ্যের সাথে যখন নির্দোষ রূপসম্পদের সমন্বয় ঘটে, তখনই যেমন দেহের অনুপম সৌন্দর্য সাধিত হয়, সেরূপ প্রতিভার সাথে ব্যুৎপত্তির সমন্বয়ে কাব্যদেহের যথার্থ সৌষ্ঠব বিকশিত হয়—"প্রতিভাব্যুৎপত্তী মিথঃ সমবেতে শ্রেয়স্যৌ' —ইতি যাযাবরীয়ঃ। ন খলু লাবণ্যলাভাদৃতে রূপসম্পদ্, ঋতে রূপসম্পদো বা লাবণ্যলব্ধিমর্হতে সৌন্দর্য্যায়।' (কাব্যমীমাংসা/৫) কাব্যপ্রকাশকার মম্মটভট্ট তাই কাব্যহেতুর মধ্যে ব্যুৎপত্তি বা নৈপুণ্য এবং কাব্যজ্ঞশিক্ষাজনিত অভ্যাস—এই কারণদ্বয়কেও শক্তি বা নৈসর্গিক প্রতিভার সাথে সমান আসন দান করেছেন।

প্রজ্ঞা ও প্রতিভা বিষয়ে আচার্য ভট্টভৌত বলেছেন—

'..................প্রজ্ঞা ত্রৈকালিকী মতা।
প্রজ্ঞা নবনবোন্মেষশালিনী প্রতিভা মতা।।' (কাব্যকৌতুক)

অভিনবগুপ্ত বলেছেন—'অপূর্ববস্তুনির্মাণক্ষমা প্রজ্ঞৈব প্রতিভা মতা'। প্রজ্ঞা ও প্রতিভা—মনুষ্যচেতনার এই দু'টি উন্নততম প্রকাশ মূর্ত হয়েছে দ্বিবিধ বাঙ্‌ময়ের মধ্য দিয়ে। প্রজ্ঞার বহিঃপ্রকাশ ঘটে থাকে শাস্ত্রের ভেতর দিয়ে আর কাব্যের মধ্যে রূপ পরিগ্রহ করে থাকে কবিপ্রতিভা—

'দ্বে বর্ত্মনী গিরাং দেব্যাঃ শাস্ত্রঞ্চ কবিকর্ম চ।
তত্র প্রজ্ঞোদ্‌ভবং শাস্ত্রং প্রতিভোদ্‌ভবমন্তিমম্।।'

আচার্য শঙ্কর, রামানুজ প্রভৃতি দার্শনিকগণের মনীষা প্রজ্ঞাসম্ভূত এবং কালিদাস, ভবভূতি প্রভৃতি মহাকবিদের বাঙ্‌ময় সৃষ্টি নবনবোন্মেষশালিনী অলৌকিক প্রতিভার ওপর প্রতিষ্ঠিত। শুধু ভারতীয় আচার্যগণই নন, পাশ্চাত্যের দার্শনিকেরাও এই প্রজ্ঞা ও প্রতিভার স্বরূপবিষয়ে আলোচনা করেছেন। প্লেটোর Ion শীর্ষক সংলাপে আচার্য সোক্রেটীসও সেই একই সত্য প্রচার করেছেন—তাঁর মতে, প্রতিভা হল 'a state of divine insanity' বা দিব্যোন্মাদ। এই দিব্যোন্মাদ কবির মধ্যে প্রকাশ না পেলে কবিচিত্তে বিবেকবুদ্ধি বা Reason-এর লেশমাত্র অবশিষ্ট থাকলে কাব্যের সৃষ্টি সম্ভব নয় ; তাই Intuition ও Reason পরস্পরবিরোধী। প্লেটো বলেছেন—

'...the authors of those great poems which we admire, do not attain to excellence through the rules of any art, but they utter their beautiful melodies of verse in a state of inspiration, and, as it were, possessed by a spirit not their own. Thus the composers of lyrical poetry create those admired songs of theirs in a state of divine insanity, like the Corybantes, who lose all control over their reason in the enthusiasm of the sacred dance... For whilst a man retains any portion of the thing called reason, he is utterly incompetent to produce poetry or to vaticinate.'

সেজন্য মহাকবি শেক্সপীয়র কবিকে প্রেমিক ও উন্মাদের সমগোত্রীয় বলেছেন—

'Poets, lovers and lunatics are in imagination all compact.'

প্রখ্যাত ইতালীয় দার্শনিক ক্রোচের মতে, প্রজ্ঞা ও প্রতিভা—এই দুটি শক্তিকে যথাক্রমে Concept ও Intuition বলা চলে। প্রজ্ঞা হল Scientific Concept এবং প্রতিভা হল Poetic Intuition.

কাব্যজগতের যা কিছু উপাদান সবকিছুরই উৎস কবিচিত্তের প্রতিভা আর সেটাই কাব্যসৃষ্টির বীজ। সেই প্রতিভার উদ্দেশ্যে আচার্য অভিনবগুপ্তের বন্দনাশ্লোকটি প্রণিধানযোগ্য—

'যদুন্মীলনশক্ত্যেব বিশ্বমুন্মীলতিক্ষণাৎ।
স্বাত্মায়তনবিশ্রান্তাং তাং বন্দে প্রতিভাং শিবাম্।।"

(ধ্বন্যালোক/১/১৯/লোচন)

চর্চিত গ্রন্থতালিকা—

১। অলংকার সাহিত্যের সমৃদ্ধ ইতিহাস—ডঃ জয়শ্রী চট্টোপাধ্যায়, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলিকাতা, ১৪১৩ বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় পরিবর্তিত সংস্করণ)।
২। কাব্য-কৌতুক—শ্রী বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য, প্রগ্রেসিভ পাবলিশার্স, কলিকাতা, ১৩৬৩ বঙ্গাব্দ।
৩। কাব্যপ্রকাশ (১ম থেকে ৬ষ্ঠ উল্লাস)—ডঃ রামানন্দ আচার্য কর্তৃক সম্পাদিত ও অনূদিত এবং ডঃ রমারঞ্জন মুখোপাধ্যায় কর্তৃক ভূমিকা সম্বলিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলিকাতা, ১৪০৪ বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।
৪। কাব্যপ্রকাশ (প্রথম উল্লাস)—ডঃ শ্যামাপদ ভট্টাচার্য কর্তৃক সম্পাদিত, সংস্কৃত বুক ডিপো, কোলকাতা, ২০০৩ খ্রীষ্টাব্দ (প্রথম সংস্করণ)।
৫। কাব্যপ্রকাশঃ (প্রথম উল্লাসঃ)—ডঃ সুমিতা বসু ন্যায়তীর্থ কর্তৃক সম্পাদিত, সদেশ, কলকাতা, ২০০৪ খ্রীষ্টাব্দ (প্রথম প্রকাশ)।
৬। কাব্যবিচার—ডঃ সুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত, চিরায়ত প্রকাশন প্রাইভেট লিমিটেড, কলিকাতা, ২০০৪ খ্রীষ্টাব্দ (দ্বিতীয় মুদ্রণ)।
৭। কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তিঃ—ডঃ অনিল চন্দ্র বসু কর্তৃক সম্পাদিত, সংস্কৃত বুক ডিপো, কোলকাতা, ২০০৫ খ্রীষ্টাব্দ (পুনঃমুদ্রণ)।
৮। ক্রোচের এস্থেটিক ও এসেন্স অফ্ এস্থেটিক—সাধনকুমার ভট্টাচার্য, জাতীয় সাহিত্য পরিষদ, কলিকাতা, ১৩৭০ বঙ্গাব্দ (প্রথম প্রকাশ)।
৯। ধ্বন্যালোকঃ (প্রথম উদ্যোতঃ)—সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী কর্তৃক সম্পাদিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলকাতা, ২০০৬ খ্রীষ্টাব্দ (দ্বিতীয় প্রকাশ)।
১০। প্রাচীন ভারতীয় অলঙ্কার শাস্ত্রের ভূমিকা—বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য, সংস্কৃত বুক ডিপো, কলকাতা, ২০০৪ খ্রীষ্টাব্দ (প্রথম সংস্করণ)।
১১। সংস্কৃত বাঙ্ময়ে প্রতিভা—মৃদুলা রায়, শান্তিনিকেতন, ২০০২ খ্রীষ্টাব্দ (প্রথম প্রকাশ)।
১২। সাহিত্য-মীমাংসা—শ্রী বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, ১৩৬৭ বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় মুদ্রণ)।

১৩। সাহিত্য-বিবেক—ডক্টর বিমল মুখোপাধ্যায়, গ্রন্থমেলা, কলকাতা, ১৩৮৩ বঙ্গাব্দ (প্রথম প্রকাশ)।

১৪। A Critique of Dhvanikārikās (Dhvanyāloka)—Professor Bidyut Baran Ghosh, with a Foreward By—Prof. Ramaranjan Mukherji, Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata, 2005 (1st Edition).

১৫। History of Sanskrit Poetics—Sushil Kumar De, Firma KLM Private Limited, Calcutta, 1976 (Reprint).

১৬। Literary Criticism in Ancient India—Dr. Ramaranjan Mukherji, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, 1990 (2nd Edition).

১৭। Rasagaṅgādhara—Edited by—Dhananjaya Bhanja, Bharatiya Kala Prakashan, Delhi, 2004 (1st Published).

১৮। Rasagaṅgādhara—Edited by Dr. Chinmayi Chatterjee, The Asiatic Society, Calcutta, 1992 (1st Published).

১৯। Rasagaṅgādhara—Edited by Dr. Sandhya Bhaduri, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, 1398 B.S. (Revised Edition).

২০। Rasagaṅgādhara—Edited by Pt. Kedaranatha Ojha, [Sarasvatibhavana-Granthamala—Vol. 113], Sampurnananda Sanskrit Vishvavidyalaya, Varanasi, 1981.

MODERN RESEARCH METHODOLOGY: IN THE LIGHT OF THE NARRATIVES OF UPANIṢADS

Sri Soumya Kumar Misra

0.0. Under the serious and grave philosophical ideas of the *Upaniṣad*, there lies a subtle adaptation of tales which reflects the pleasant relationship between the *Ācāryas* and their disciples. This ethics may not be considered indispensable for the education system but they will remain the backbone of experiments and inventions for times to come as they were from time to immemorial as well.

- Here are some examples of such pair of *Ācāryas* and disciples who made their mark at that time.

Upaniṣad	List of *Ācāryas*	List of ***Disciples***
1. *Kaṭha*	Yama	Naciketā
2. *Kena*	Umā-Haimavatī	Indra
3. *Praśna*	Pippalāda	Sukeśa, Satyakāma, Sauryayanī, Āśvalāyana and Kabandhī
4. *Vāyu* and *Viṣṇu Purāṇa*	Vaiśampāyana and Sūrya	Yājñavalkya
5. *Bṛhadāraṇyaka*	Yājñavalkya	Maitreyī
6. *Bṛhadāraṇyaka*	Yājñavalkya	Sāmaśravas
7. *Chāndogya*	Āruni	Śvetaketu

1.0. Once upon a time, Vājaśravasa arranged a sacrifice named *Viśvajit*. For a successful sacrifice, one has to give a milch cow as a gift to the Brāhmaṇa, but Vājaśravasa gave worn out and fruitless cows. The boy Naciketā watched. Following the advices of his *guru* and sacred rituals he apprehended that the sacrifice turned into a fruitless one because of the misbalance between the articles of gift and self-conceit of giving acts. So he offered himself and asked repeatedly to his father— "*...kasmai māṃ dāsyatīti*" (KaU-1.1.4). Being annoyed his busy father told - *"mṛtyave tvā dadāmi"* *(ibid.* 1.1.4). To keep his father's words he started a journey to the palace of the Yama. At that time, Yama was absent there.Yama returned home after three days. Naciketā was the Brāhmaṇa guest. So the repentant Yama decided to grant three boons to Naciketā. At first, Naciketā wanted to soothe his father's anger and restrain his anxiety about him and secondly he wanted the knowledge about Agni. Yamarāja fulfilled his two wishes. At last, he asked for the great *'ātmatattva'* which was unknown to many deities. Yama enticed many scare things but Naciketā was unperturbed. Dharmarāja was satisfied by Naciketā's inquisitive mind.

---

* Paper read in the International Vedic Conference & 15th India Conference of WAVES 14th- 17th March, 2012, Dev Sanskrit University, Haridwar.

1.1. This story informs us :

☐ Firstly, we see Naciketā was curious to metaphysical knowledge. But he did not forget about duty to his father. He protested his father's injustice and redressed modestly. He sacrificed himself to protect his father from any sin also he prayed to Yama to restrain his father's anxiety and anger. Now-a-days everyone wants a son and a follower like Naciketā. He is the perfect example of an ideal son or desciple.

☐ Secondly, Naciketā's unperturbed curiosity is a lesson for every student. Without interrogation none can acquire the original knowledge. Moreover, without an appropriate *Guru,* one can't fulfill his desire.

☐ Thirdly, Dharmarāja was a preceptor and Naciketā was a disciple. Striken by starvation the disciple waited for his guru.

1.2. An appropriate preceptor and disciple and their respect for each other is essential for the smooth sailing of an academic as well as creative activity.

2.0. In the third volume of *Kenopaniṣad (i.e.* the tale of Umā-Haimavatī), it is said that— a student should not be conceited.

Brahman appeared in disguise of Yakṣa before the joyous Deities who were contented by a victory over the demons. Agni came forward to him to know the reason of his appearance. Agni proudly tried to describe his majestic power to Brahman but in vain. The same thing happened with Vāyu as well. Brahman disappeared from the place just before the arrogant Indra entered the scene: *"tasmāt tirodadhe"* (KeU-3.11). But curious Indra did not leave the place.

Umā-Haimavatī, the epitome of knowledge appeared in the sky—*sa tasmin evākāśe striyam ājagama bahuśobhamānām umāṃ haimavatīm (ibid.* 3.12). Indra might be arrogant at that time and that is why Brahman did not appear before him but at the same time Indra had endless curiosity to visualize the truth. So he got the privilege to have connection with guru (i.e.Umā-Haimavatī).

3.0. In *Praśnopaniṣad*, we find a bunch of students (they are Sukeśa, Satyakāma, Sauryayanī, Āśvalāyana, Kabandhī) had come to Pippalāda for metaphysical knowledge.

The 'guru' Pippalāda took a test of their patience. He told- *bhūya eva tapasā brahmācaryena śraddhayā saṃvatsaraṃ samvatsyatha yathākāmam praśnān pṛcchata yadi vijñāsyāmaḥ sarvaṃ hȧ vo vaksyāmaḥ* (PrU- 1.2). Stay with me for one year, practice self-sacrifice and patience, abiding by the advice of the preceptor and then ask me the questions only. I'll try my best to answer your questions."

3.1. So it is worth mentioning here that the first and foremost condition to acquire knowledge is *Guruśuśrūṣā.* It is said in the *Upaniṣad* that *guruśuśrūsayā, vidyā Puskalena dhanenavā.* This *śuśrūṣā* has two meanings. Primarily it means —the desire to listen to the teacher. Secondarily it means serving a teacher. Its derivation being √*śru* + *san* + *ā*—the first step of learning is to be cordially and unperturbedly respectful to the guru's words.

3.2. Now-a-days we spend a lot of money for being educated but we have forgotten the basic requirements of education. So it is a duty for all related to the educational system to have a look at the principles of the ancient educational system.

3.3. ...*yadi vijñasyāmaḥ* (if possible) as said by Pippalāda should be noticed here. It implies that the Guru should be humble as well as student. This quality is mandatory for a teacher who is going to teach his disciples, as the teacher will also learn while teaching his students.

4.0. The tales which we get from *Vāyu* and *Viṣṇu Purāṇa* tell us about the indefatigable discipline between the great disciple Yājñavalkya and his gurus- Vaiśampāyana and Sūryā. In ancient days the gurus used to have their conference at the crest of the *Meruparvata.* It was compulsory for all to join this conference. Discussing one's acquired knowledge with the others was the motto of this gathering;

ṛṣir yaś ca mahāmerau samāje nāgamiṣyati/
*tasya vai saptarātraṃ tad brahmȧhatyā bhaviṣyati//**

Anyone if would not have joined in the gathering he would be accused for slaying of Brāhmaṇa. Vaiśampāyana was unable to attend this conference. He asked his disciples if 'anyone should make a *yajña* as an atonement of his sin'. Yājñavalkya arrogantly said that— 'all the other disciples were inferior to him' and informed his guru that—'only he would be able to complete the sacrifice successfully on behalf of his guru'. Vaiśampāyana became very angry by this arrogant comment of his disciple and said—"I do not need such a vain glorious and braggart follower like you. Return all the lessons I have taught you and leave this place". According to the order of his guru the obedient Yājñavalkya vomited all the acquired knowledge. All the other disciples took that vomit of him as the Titlark bird as they were unable to take it as human beings. From then, this part of *Yajurveda* is called as *Kṛṣṇayajurveda* and its *Saṃhitā* is called *Taittiriya-Saṃhitā*.

---

* *cf.* Jogiraj Basu. *Veder(a) Paricay(a),* p. 39.

Yājñavalkya, having no Vedic knowledge started worshipping of Sūrya. Sūrya, being gratified by the prayer of Yājñavalkya appeared in front of him disguised as a horse and taught him lessons of the *Veda*. That's why it's called as *Suklayajurveda*.

Though Yājñavalkya was a bit arrogant initially but his indefatigable quest for knowledge made him a unique learner of his era.

5.0. Similarly, we can find metaphysical conversation between Yājñavalkya and his erudite wife Maitreyī in *Bṛhadāraṇyakaopaniṣad*. When Yājñavalkya wished to take renunciation, he proposed to distribute his material wealth to Katyāyani and Maitreyī, his two wives. But Maitreyī, follower of the Vedantic philosophy, refused the material wealth and said -*"yenāhakṃ nāmṛtā syāṃ kim ahaṃ tena kuryām?"* (What should I do with this material wealth which does not offer me *Amartattva?)* (BrUp-4.5.4).

5.1. This quote of Maitreyī reflects the eternal quest of a real inquisitive person, who has the guts even to refuse worldly gains for the sake of knowledge.

6.0. From *Bṛhadāranyakaopanisad* we learn that we can enrich our knowledge by conferring and sharing with each others.

6.1. A discussion about the metaphysical knowledge was going on in the court of king Janaka. The best speaker would be given thousand cows which have gold in their horns. All of a sudden Yājñavalkya ordered his disciple Sāmaśravas to take away the cows. Others got annoyed hearing this. They asked for the proof of his superiority. Yājñavalkya smiled and replied—*Namo vayaṃ brahmiṣṭhāya kurmo gokāmā eva vayam sma.* We are intending to get only *"go"*. Though the word "go" literally refers to cows it should be kept in mind that in the *Nighantu* the word "go" has another meaning, *i.e.* light, the extended meaning of which may be taken as knowledge. *Yājñavalkya* answered all the questions asked to him and proved his pre-eminence.

6.2. It shows that coming to a decision is not easy. It is organized by three steps e.g. hearing the problem properly, thinking over it and then coming to a logical decision. So, it was said *atma va are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo*... (Br.U-4.5.6).

7.0. When now-a-days, we see that the parents are enforcing their children into rat-race the *Upaniṣad* shows us a different path of learning. We can find the way of learning in *Chāndogyopaniśad.*

7.1. Śvetaketu, the son of Āruṇi stayed in his preceptor's hermitage for twelve long years to acquire almost all Vedic knowledge. Then he returned home with great success. Though his father did not pay any importance to him, instead he questioned "Have you learnt that lesson that turns the unheard into heard ones, the unthinkable into thinkable ones? The lesson which turns to cognition of the unknown?" *Śvetaketu was defeated.

8.0. Besides individual excellence of *Ācāryas* and their followers, it is also obvious that they shared an amazing understanding between them. These are reflected in these stories.

8.1. The way of learning methods they adopted *(i.e.* searching of more and more complex questions) laid the foundation for modern experiments. It is the overcome step-by-step. - *'caraiveti.* (AiBr-33.3). The *Upaniṣads* contains innumerable stories with different salutary directions. It is impossible to mention all of them within this short span of discourse.

9.0. In this above note, I have discussed the selection of the preceptor, their relationship with their disciples and vice- versa, their way of learning and their sacrifice for learning. I have also tried to describe their implications in modern education system and as well as innovative methods. The prayer of *Ācārya* and *Śiṣya* uttered in the *Kaṭhopaniṣad* may be recalled where they pray for safety and security, pray for strength and valour, pray for enhancement of knowledge and pray for non violence between them —

om saha nāv avatu saha nau bhunaktu
saha vīryaṃ karavāvahai/
tejasvi nāv adhitam astu mā vidviṣāvahai//
om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ// (KaU- *Sāntipātha*).

List of Abbreviations:

AiBr—AitareyaBrāhmaṇa.
BṛU—Bṛhadāraṇyakaopanisad.
ChU—Chāndogyopaniṣad.
IśU- Īśopaniṣad.
KaU—Kaṭhopaniṣad.
KeU—Kenopaniṣad.
PrU—Praśnopaniṣad.

Select Bibliography :

Basu, Jogiraj. *Veder(a) Paricay(a).* Kolkata: Firma K.L.M. Private Limited, 2005 (3rd rev. ed.). Print.

---

* yenāśrutaṃ śrutaṃ bhavaty amataṃ matam avijñātaṃ vijñātam iti kathaṃ nu bhagavaḥ sa ādeśo bhavatīti// (ChU-6.1.3)

Bṛhadāranyakopaniṣad (4th & 5th Brāhmaṇa of 4th Adhyaya). Ed. Jharna Bhattacarya. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1999 (2nd rev. ed.). Print.

Biswas, Didhiti. *Baidic Pathasanchayan*. Kolkata: West Bengal State Book Board, 2013. Print

Chāndyogyopaniṣad. Trans. & Ed. Durgacharan Samkhyavedantatirtha. Kolkata: Dev Sahitya Kutir. Print.

Ghosh, Kakali. "Jnanacaryar(r) Purvasarta - Upaniṣader(a) Aloke". In: *Svarnanjali*. Ed. Ramdulal Basu. Raniganj: Golden Jubilee Journal Book of Trivandevi Valotia College, 2007. Print.

Kaṭhopaniṣad. Ed. Sitanath Goswami. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2009. Print.

—. Ed. Swami Justananda. Kolkata: Udbodhan Karyalay, 2008. Print.

Kenopaniṣad. Ed. Sitanath Goswami. Trans. by Himanshu Cakravarti, Preface by Satkari Mukharjee. Calautta: Sanskrit Pustak Bhandar, 2006. Print.

—. Ed. Swami Justananda. Kolkata: Udbodhan Karyalay. 2012. Print.

Upaniṣad. Ed. Atul Chandra Sen. *Upaniṣad Navak* (Bengali Edition). Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2005 (3rd ed.) (1st ed. Atul Chandra Smarak Samity, 1972). Print.

—. Gorakhpur: Gita Press, 2009 (6th rpt). Print.

—. Ed. Swami Gambhirananda. *Upaniṣad Granthāvalī* (Vol.II-III). Kolkata: Udbodhan Karyalay, 2013 (5th ed.). Print.

ETYMOLOGIES OF A FEW VEDIC DEITIES IN *NIRUKTA* : A QUEST FOR THEIR SOURCES

DEEPASHREE MONDAL

0.1. Etymologies of Vedic terms are scattered everywhere in the Vedic literature. A number of etymologies are available especially in the *Brāhmaṇa* portions of *Vedas*. That Yāska has mentioned the opinions of a number of his predecessors like Gālava, Sthaulāṣṭhīvi *et al* is a well known fact. But it should be borne in mind that Yāska is really indebted to the Brāhmaṇical literature. The present paper aims to highlight the etymologies of a few Vedic deities available in Yāska's *Nirukta* in comparison to those of *Śatapatha Brāhmaṇa*.

1.0. A few instances are being demonstrated.

1.1. **Agni:** Yāska has illustrated- *agniḥ kasmāt? agranir bhavati, agraṃ yajñeṣu praṇīyate...* / (N. 7/14/3-4). Yāska has also mentioned the explanation of his predecessor Sthaulāṣṭhīvi and others. E.g., *aknopano bhavatīti sthaulāṣṭhīvir na knopayati na snehayati/ (Ibid.* 7/14/5).

The etymology of the said word available in *Śatapatha-Brāhmaṇa* is *tad vā enam etad agre devānāṁ ajanayata/ tasmād agnir agniḥ/... sa jātaḥ pūrvaḥ payāya yo vai pūrva ety agra etīti vai tam āhuḥ so evāsyāgntā/* / (ŚBr. II.2.4.2). [That means, 'He just generated him first *(agre)* of the gods; and therefore, (he is called) Agni, for agni (they say) is the same as agni. He being generated went forth as the first *(pūrva);* for him who goes first, they say that he goes at the head *(agre)*.] Therefore, *Agni* is described there as the first-born deity. It could be said that the implication of the etymology of the word *Agni* available in *Nirukta* is very close to that of the *Śatapatha-Brāhmaṇa.*

1.2. **Āditya** : In *Nirukta* Yāska has given the etymology of this word as,- *ādityah kasmād? ādatte rasān ādatte bhāsaṃ jyotiṣām ādīpto bhāseti vāditeḥ puttra iti* vā/ (N. 2/1/13/2). Similar implication of something shining is also suggested in the etymology of the said word in *Śatapatha-Brāhmaṇa, -bhām eva candramasa ādatta/ tasmād etayoḥ sadaśayoḥ* *satornatarān candramā bhātyāttā hy asya bhā ā ha vai dviśato bhrātṛvyasya bhāndatte ya evaṃ veda tad yadādatta tasmād ādityaḥ//* (ŚBr. XI.8.3.11). [The meaning is,- 'He took himself the moon's shine: when these two (sun and moon), though being similar, the moon shines much less; for its shine has been taken from it, and verily, he who knows this takes away the shine from his spiteful enemy. And in as much as he took these away (a-dā), he (the sun) is called Āditya.']. The astronomical implication which is depicted here has been echoed in the *Nirukta* of Yāskācārya.

1.3. **Rudra:** The etymology of the word *Rudra* may also be cited. *Śatapatha-Brāhamaṇa* says,- *tam abravīd rudro 'sīti tad yad asya tan nāmākarod agnis tad rūpam abhavad agnir vai rudro yad arodīt tasmād rudrah/* (ŚBr. VI.1.3.10). *Śatapatha-Brāhmaṇa* also gives another explanation,- *surāyām eva tad raudrān dadhāti tasmāt surāṃ pītvā raudamanā/* (*Ibid*, XII.7.3.20). [It means, 'He thus puts into the *surā* what belongs to Rudra, when by drinking sura-liquor, one becomes of violent *(raudra)* mind.'] *Nirukta* shows,- *rudro rautīti sataḥ, roruyamāṇo dravatīti vā rodayater vā, yad arodīt tad rudrasya rudratvam' iti kaṭhakam, 'yad arodīt tad rudrasya rudratvam' iti hāridravikam'* // (10/5/8).

Most of the etymologies of the word *Rudra* is related with the act of crying or making other cry. As Rudra became famous for making others crying, gradually he came to be known as violent, the meaning which in some other way is hinted in the etymology of *Śatapatha-Brāhmaṇa* quoted above. In modern days we are more familiar with the meaning 'violent' of the said word.

1.4. **Indra** : The etymology of the word Indra as available in *Śatapatha-Brāhmaṇa* is *atha indram/indriyaṃ vai vīryam indra indayena iva tad vīryeṇa...//* (ŚBr. III.9.1.15). That indicates, Indra means power *(indriya)* and vigour.
Śatapatha-Brāhmaṇa also says,- *indro 'nāriyaṃ vīryantena ivāsmin indriyaṃ vīryaṃ dadhāti/* (ŚBr. XII.7.2.3).

But *Nirukta* says,- *irāṃ dṛṇātīti vā, irāṃ dadhātīti vā, irāṃ dadātīti vā/ indave dravatīti vā/ indau ramata iti vā//* (N. 10/8/6).

Irā means one kind of grain. Indra germinated this grain by raining. Therefore, it can be evaluated that Yāska has demonstrated a geographical as well as a scientific etymology, which is eternal.

1.5. **Ātman :** The Vedic word Ātmān has been elucidated by Yāska as,- *mahabhāgyād devatāyā eka ātmā bahudha stūyate/ ekasyamano 'nye devāḥ pratyaṅgāni bhavanti/* That means though Ātmān is great and numerically one, he is prayed by other in many forms and types. *Śatapatha-Brāhmaṇa* opines, *tasmād yatraitāni sarvāṇi saha kriyante mahadevokthamātamāṃ khyayata ātmā hi mahad uktham//* (ŚBr. X.I.2.5).' The germ of later concept of *Vedānta* Philosophy is hidden in both of the explanations.

1.6. **Gāyatrī :** The etymology of the term Gāyatrī is also available in Brāhmaṇical literature. In *Śatapatha-Brāhmaṇa,* it is said that,- *gāyad yad agāyat tasmād iyam gāyatry atha āhuḥ* (ŚBr. VI.1.1.15) or *gāyatryai gāyatram//* (ŚBr. VIII.1.1.5). That indicates, she (the earth) was thinking herself quite perfect, sang; and in as much as she sang *(gā),* therefore, she is *Gāyatrī,* But they also say, it was Agni. Therefore, according to *Śatapatha-Brāhmaṇa Gāyatrī* is regarded either as earth or Agni. But *Nirukta* defines *Gāyatrī* as a female deity, who used to pray by singing,- *gāyatrī gāyateḥ stutikarmaṇaḥ/* (N. 7/12).

1.7. **Sarasvatī :** The etymology of this word as given in the *Śatapatha-Brāhmaṇa* is *vāg vai sarasvatī vācaiva tat prajāpatiḥ punar ātmānam āpyayayat/* (ŚBr. III.9.1.7), i.e. Sarasvatī is speech, by speech Prajāpati strengthened himself. But *Nirukta* emphasizes on the meaning of water of the same,- *sarasvatī sara ity udakānām sartes tadvatī//* (N. 9.26). The word *sara* means water (<√sṛ). Therefore, *Sarasvatī* means a deity who is full of water. Sarasvatī is described as a river in Vedic literature. In *Ṛgveda*, we get,- *pāvakākā naḥ sarasvatī vājebhir vājimvatī/ yajñaṃ vas tu dhiyāvasuḥ/* (RV 1.3.10), In *Aitareya-Araṇyaka* also Sarasvatī is referred as *dhiyāvasuḥ* (1.1.4). Although in *Śatapatha-Brāhmaṇa* Sarasvatī is described as 'speech', Yāska has not taken the said meaning. But at present the meaning offered by *Śatapatha-Brāhmaṇa* is more accepted, because the Vedic river named Sarasvatī has disappeared from geographical map and become mere an idea and on the contrary, in later literary works, Sarasvatī, mostly has been defined and depicted as the goddess of knowledge.

1.8. **Soma :** The etymology. of the word Soma is available in the *Śatapatha-Brāhmaṇa,* i.e. *annaṃ vai somo 'nnena iva tat prajāpatiḥ punar ātmānam āpyayat* (ŚBr. III.9.1.8). Soma is described as a food. Prajāpatī strengthened himself by food; food turned unto him, and he made food subject to himself. The etymology of the said word is also available in

Nirukta. It is,- *matsaraḥ soma mandate stṛptikarmaṇaḥ/* (N. 2/5). Here *matsaraḥ* refers to Soma. Another etymology given is,- *ṛdūdaraḥ somo mṛdūdaro mṛdur udareṣu iti vā* (N. 6/4), which means soma is a kind of narrow vine. Again by *oṣadhiḥ somaḥ sunoter yad enam abhiṣuṇvati/ /* (N, 11/2) It is implied that Soma is a medicinal plant or vine. Somarasa, the juice was used to be prepared by rubbing these vines.

Though both the *Śatapatha-Brāhmaṇa* and *Nirukta* give the etymology of the word *Soma,* there is a basic difference between them. According to *Śatapatha-Brāhmaṇa,* Soma is a solid food, whereas *Nirukta* emphasizes it as a source of liquor.

1.9. **Pūṣan :** The word Pūṣan, Yāska has opined,- *atha yad rasmiposaṃ pusyati tat pūṣā bhavati/* (N. 12.16). *Śatapatha-Brāhmaṇa* says,- *pūṣṇo hastābhyām agnaye juṣṭam gṛhṇāmi/* (ŚBr. 1.1.2.17). Another is, *atho pauśnam/pasavo vai pūṣa pasubhir eva tat prajapatih punar ātmānam āpyayāyat//* (ŚBr. III. 9.1.10). Here Pūṣan means animal. King of animal is Pūṣan. Sometimes it is mentioned in *Śatapatha-Brāhmaṇa* that Pūṣan is the hands of God.

1.10. **Savitṛ/ Savitā :** The etymology of the given word as available in *Śatapatha-Brāhmaṇa* is *savitā vai devānam prasavita tat savitṛ prasūtaḥ* (ŚBr. 1.1.2.17). Another is,- *tat savitāraṃ prasavāyopadhā vati sa hi devānāṃ prasavtā//* (ŚBr. 1.5.1.15). Savitr is the impeller of the Gods, therefore, he takes this as one impelled by Savitṛ. *Nirukta* says, *savitā sarvasya prasavitā/* (N. 10.31). Sāyaṇācārya says that before rising sun is called Savitā. Savitā erases the darkness from earth and gives rains.

Nirukta gives an astronomical significance in the etymology of the word Savitā, which is absent in *Śatapatha-Brāhmaṇa.*

1.11. **Marut :** *Śatapatha-Brāhmaṇa* has explained the word *Marut.* It says,- *viśo vai maruto bhūmo vai vid/* (ŚBr. 111.9.1.17), i.e. Marut means, the clans which is abundance. The etymology of the word is cited in *Nirukta* also. It says, *maruto mitarāviṇo va mitarāviṇo vā mahad dravantīti va/* (N. 11.13). Here the word Marut refers that deity, who is limited in number.
Therefore, Yāska's view in this regard, is totally different from *Śatapatha-Brāhmaṇa.*

2.0. These are only a few instances that how Yāska is indebted to or differs from the view of the earlier *Brāhmaṇa-s*, especially *Śatapatha-Brāhmaṇa* in giving the etymologies of the Vedic terms.

Bibliography

Śatapatha Brāhmaṇam. Hindi Trans. Ganga Prasad Upadhyaya. With Intro. By Satya Prakash. New Delhi: The Research Institute of Ancient Scientific Studies, 1967. (Dr, Ratna Kumari Publication Series No. 1).

Yāskācārya. *Nirukta*. Ed. & Trans. Amareswar Thakur. Vol. 1-4. Kolkata: University of Calcutta, 2003-2005 (rpt.).

महाकविभवभूतेः उत्तररामचरिते दाम्पत्यम्

भारती प्रसादः

को न जानाति सुरभारतीसमुपासकं, कविमूर्धन्यं धन्यं महाकविं भवभूतिम्। वर्तन्ते तस्य त्रीणि रूपकानि उपलब्धानि महावीरचरितम्, मालतीमाधवम् उत्तरामचरितञ्च। महाकविना लिखितेषु त्रिषु रूपकेषु उत्तरामचरितम् एव परिणततमम् इत्यत्र नास्ति कोऽपि संशयः। सीतारामयोः उत्तरजीवनम् अवलम्बमाने नाटकेऽस्मिन् रतिभावावलम्बिनः शृंगारः परिणतवयसोः पतिपत्योः दाम्पत्यप्रेमाणम् एव उपजीवति। तत्रापि प्रेम्णः अस्य विप्रलम्भमुखेनैव भवति प्रायशः प्रकाशः। प्रबन्धेऽस्मिन् सीतारामयोः दाम्पत्यजीवनं कविना यथा वर्णितं तथा उपस्थापयितुम् इष्यते।

उत्तंररामचरिते सीतारामयोः दाम्पत्यं सर्वथा मानविकम् अपि आदर्शरूपतया उपन्यस्तम्। प्रकृष्टे दाम्पत्ये पारस्परिकस्य स्नेहस्यैव आधिक्यम् इति भवभूतिना भूयोभूयः प्रचारितम्। ईदृशे दाम्पत्ये शरीरम् अप्रधानं, मन एव प्रधानम्। एतद्धि स्नेहस्य प्राधान्यं प्रमाणयति। प्रस्तावनाया ऊर्ध्वं दृश्यते यत् पितृविच्छेदकातरायाः पत्न्याः परिसान्त्वनाय राजापि रामः धर्मासनं परित्यज्य अन्तः पुरम् आस्थितः। परंतु सोऽयं स्नेहः परस्पराभिमुख एव। तेन दृश्यते एतद् यद् रामं सीता सस्नेहम् अवलोकयति। अतो नैतत् चित्रं यत् तृतीयांके आर्यपुत्रपरित्यक्तायाः अपि जानक्याः स्नेहनिष्यन्दिनी दृष्टिः दुग्धकुल्येव हृदयेशं स्नपयति। यथाह तमसा--

> ''विलुलितमतिपूरैर्वाष्पमानन्दशोकप्रभवमवसृजन्ती तृष्णोत्तानदीर्घा।
> स्नपयति हृदयेशं स्नेहनिष्यन्दिनी ते घवलबहलमुग्धा दुग्धकुल्येव दृष्टिः॥''[1]

नाटकस्यास्य प्रथमांके दम्पत्योर्मिलितावस्था वर्ण्यते। तत्रापि देहजभोगस्य अवकाशो नाभिनन्द्यते, अपि तु निद्रितायाः सीतायाः अङ्गं रामः सस्नेहं परामृशति, स्निग्धेन च वचनेन तां वर्णयति। स्वापार्थं सीतया किम् अपेक्ष्यते इति अकथितमपि प्रयोजनं रामो हृदयेन अनुभवति। अतो हि स्वकीयं बाहुं स तस्मै उपधानतया ददाति। वस्तुतस्तु सीतारामयोः स्नेहघने दाम्पत्यप्रेम्णि आश्रयलाभस्य व्यंजना निहिता वर्तत इति प्रतिभाति। यथार्थं दाम्पत्यं सर्वदा एकरूपम् एव। आपद्रहिते गृहे आपत्सहिते च वने अस्य प्रेम्णः कोऽपि भेदो न भवति। न केवलं यौवने, अपि च शैशवे तथा प्रौढ़कालेऽपि तस्य कोऽपि व्यत्यय न परिलभ्यते। अतो हि नाट्यकारेण निवेदितम् एतद् यत् पर्णोटजेषु अपि सीतारामौ सानन्दम् एव वसतः स्म। द्वितीयांके प्रस्रवणपर्वतवर्णनावसरे 'तस्याधस्ताद् वयमपि रतास्तेषु पर्णोटजेषु,[2] इत्युक्तौ रताः इति पदम् अत्र व्यंजनावहम्। द्वितीयांकेऽपि पंचवटीं प्रविष्टो रामः सीतायाः सुगभीरं स्नेहम् इत्थम् अनुस्मरति--

"त्वया सह निवत्स्यामि वनेषु मधुगन्धिषु।
इतीहारमतैवासौ स्नेहस्तस्याः स तादृशः"॥[३]

रामेण सह निवसन्त्याः सीतायाः सकाशं भीषणम् अपि अरण्यं मधुगन्धम् एव आनयत्। एतत् सर्वम् अविचलितस्य स्नेहसारस्य प्रेम्ण एव निदर्शनम्। सीतारामयोः दाम्पत्यं सुस्थिरम् एव। प्रथमांके सीतास्पर्शेन रामस्य यादृशो विस्मयघनः अनुभवः संजातः दीर्घविरहाद् अनन्तरं छायांकेऽपि सीतास्पर्शम् अनुभवन् रामस्तथैव वदति यत्--

'सोऽयं पुरापरिचितस्पर्शः मनसः संजीवनः परितोषणश्च।'[४]

प्रथमांके विनिश्चेतुं शक्यम् इत्यादिकं सन्देहालंकारम् उपजीव्य स्पर्शजातस्य अनुभवस्य यादृशं वर्णनं विहितं तृतीयांके द्वादशवर्षव्यवधानेऽपि पुनः सन्देहालकारेण तादृशम् एव भवति सीतास्पर्शसुखस्य उपवर्णनं, व्यञ्जना अपि तुल्यैव अभिवर्तते। वस्तुतस्तु स्पर्शोऽत्र दाम्पत्यस्य किमपि प्रतीकम् एव। एतद्व्यतिरिक्तानि अन्यान्यपि प्रतीकानि दाम्पत्यस्य वाग्-बाहुप्रभृतीनि कविना उपस्थापितानि, येषां स्थिरेण आनन्ददायकत्वेन नायकनायिकयोः दाम्पत्यस्य स्थिरम् आनन्दभूयिष्ठत्वं च अभिव्यक्तम्। प्रथमे अंके तृतीये च अस्य प्रमाणानि भूयिष्ठानि वर्तन्ते।

रामः सीतायाः कृते कामपि उज्जीवनीं शक्तिम् आवहति, तथा सीता अपि रामं प्रति। अत एव उत्प्रेक्षालंकारम् आश्रित्य रामबाहुरुपवर्ण्यते 'जीवयन्निव'[५] इति। सीताया रामं प्रति समाश्वासं सूचयन्ति वचनानि रामस्य कृते 'म्लानस्य जीवकुसुमस्य विकासनानि', 'कर्णामृतानि मनसश्च रसायनानि'।[६] अत्रेदं द्रष्टव्यं यद् वचनम् आश्रित्य ईदृशः प्रेमप्रकाशः मालतीमाधवप्रकरणेऽपि अस्माभिः उपलब्धः। यद्धि मालतीमाधवे अपरिणतरूपेण गूढम् आसीत् तस्यैव परिणततया स्फुटतरं द्योतनम् उत्तररामचरिते परिदृश्यते। गृहे वने शैशवे तदनु यौवने पुनः अन्यया कयापि स्त्रिया अनुपाश्रितस्य रामबाहोः वर्णनं वस्तुगत्या रामस्नेहस्य एकरूपत्वं सीतैकतानत्वं च प्रमाणयति। अस्मात् अनन्तरम् आयाति सीतास्वरूपस्य एव चित्रणम्। वचनादिवर्णनमुखेन यद् अभिव्यक्तम् आसीत् तदेव स्नेहसारत्वम् अत्र सीतावर्णनमुखेन वाच्यतां बिभर्ति--

'इयं गेहे लक्ष्मीरियममृतवर्तिनयनयोः'[७]

अस्य एव स्नेहस्य प्रकाशो दृश्यते यदा रूपकालंकारम् अवलम्ब्य सीतायाः स्पर्शो बहुलश्चन्दनरस इत्याख्यायते। बाहुश्च रामकण्ठे शिशिरमसृणमौक्तिकसर इति। दीर्घविरहाद् ऊर्ध्वं तृतीयांकेऽपि ईदृशस्य दाम्पत्यप्रेम्णो न कोऽपि व्यत्ययः संजातः। तदापि रामशरीरे सीतास्पर्शः स्नेहार्द्रशीतलो हरिचन्दनपल्लवानाम् आश्च्योतनम् इव तथा च 'आप्तजीवितपुनःपरितर्पणः संजीवनौषधिरस इव आभाति। तदानीम् अपि सीतायाः स्पर्शः रामे आनन्देन जडतां पुनरातनोति, आलिम्पन्नमृतमयैरिव प्रलेपैरन्तर्वा बहिरपि वा शरीरधातून्,[८] संजीवनशक्तेः परिचयं ददाति। रामस्य उक्तयः स्पर्शः च झटिति दीर्घसन्तापं सीताया अपहरन्ति, मनसि च तस्या नवायाः कस्या अपि आशायाः संक्रमणं विदधते। सेयं वर्णना अस्मान् स्मारयति आदिकविना वर्णितां तादृशीं जानकीं हनुमन्मुखात् प्रियसन्देशम् उपश्रुत्य या अर्धसंजातसस्या वसुन्धरा इव अराजत। तस्या आशा न पूर्णतां प्राप्ता।

तथापि तदाशायाः कोऽपि अस्फुटः संचारः अनुभूयते एव। तम् आदिकविं प्रति उत्तरसूरेः भवभूतेः कीदृशम् अस्ति ऋणम् इत्यत्र स्फूटीभवति।

रामेण सीता नन्दिनी इति उच्यते। तस्मादपि तं प्रति तस्या आनन्दवाहकत्वं व्यंजनाद्वारेण गम्यते। यथाह सः--

“प्रसाद इव मूर्तस्ते स्पर्शः स्नेहार्द्रशीतलः।
अद्याप्यानन्दयति मां त्वं पुनः क्वासि नन्दिनि॥”[९]

यथार्थे दाम्पत्ये बहुमानस्य सुमहतः अस्ति स्थानम्। परन्तु न केवलं पतिं प्रति पत्न्याः, अपि च पत्नीं प्रति पत्युरपि समान एव बहुमानो दाम्पत्यपूर्तये अपेक्ष्यते। अस्मिन् विषये रामायणात् पद्मपुराणात् रघुवंशात् च कोऽपि व्यतिरेको भवभूतेः नाट्यकृतिषु दृश्यते। रामायणे सीताविसर्जनसमये रामेण यदुक्तं तत्र जनकात्मजायाः स्थानं रामजीविते प्रगाढं नासीत्। पद्मपुराणेऽपि तस्यैव प्रतिध्वनिरस्ति। रघुवंशे कालिदास आदिकव्यपेक्षया जानकीं प्रति किमपि औदार्यम् अपलंबितवान्। परन्तु सोऽपि क्वचिद् इन्द्रियार्थेषु तस्या अन्तर्भावं कुर्वाणो दाम्पत्यगौरवं किचिन् लघूकरोति। अत्र इदमपि कथयितुं शक्यते यत् कालिदासेन दाम्पत्यप्रेम्णि इन्द्रियभोगस्य अप्राधान्यमेव वक्तुम् इष्टं, न तु दाम्पत्ये पतन्याः पदवीं लघुकर्तुम्। भवभूतिना तु दाम्पत्ये सर्वथा सीताया गौरवम् एव उद्घोषितम्। कुलगुरुणा वशिष्ठेन प्रजानुरंजनाय अष्टावक्रद्वारेण प्रदत्तोपदेशं रामः अङ्गीकरोति यल् लोकानाम् अनुरंजानाय स्नेहं, दयां, सौख्यं तथा च जानकीमपि मुञ्चतो तस्य नास्ति व्यथेति। परन्तु तदुक्तौ सुखाद्यापेक्षया जानक्या गरीयः स्थानं रामसकाशम् आसीदिति विज्ञापितम्। रामस्य निष्कारणपरित्यक्तां पत्नीं प्रति यादृशो बहुमान आसीत् तादृशस्य परिचयः तृतीयांके प्रकाशं समधिकं नीतः। आत्मानं प्रति तं बहुमानम् अनुभूय जानकी अपि समाश्वस्ता भवति, वदति च--‘धन्या सा यैवमार्यपुत्रेण बहुमन्यते’[१०]।

इदं वैशिष्ट्यम् अस्ति भवभूतेर्यत् सीताहृदयं प्रति तेन सम्यग् अवधानं प्रदत्तम्। सीता भवभूतिकृतौ महती अपि मानवी एव, न कापि देवी। अत एव निष्कारणं सव्याजं च परित्यक्ततया तस्या आर्यपुत्रं प्रति कोऽपि क्षोभः संजात इति सर्वथा स्वाभाविकम् एवैतत्। परंन्तु नाटकस्य मेलनान्तं परिणामं विधातुकामेन नाट्यकारेण तत्क्षोभापनोदनाय व्यवसितम् एव। अस्मिन् विषये छायेति तृतीयांकः सविशेषम् उपयुज्यते। तत्र रामवासन्तीसम्वादद्वारेण पत्युः स्थिरम् एकरूपं च दाम्पत्यप्रेमाणम् अभिव्यंजयता कविना पतिसकाशात् प्राप्तदुःखातिशया पत्नी बारम्बारं समाश्वासिता, अन्यथा तयोः परिणाममेलनं सविषं मधु इव न किमपि साफल्यम् आवहेत्। अत एव रामेणैव सीता समाश्वासनीया आसीत्। तदर्थं तृतीयांके रामस्य अनुतापाग्निपरीक्षा भवभूतिना आयोजिता, स्वयं जानकी तत्साक्षिभूता आसीद् इति सीतामनसः क्षोभनिवारणं कविना सर्वथा विहितम्।

भार्यानुरागधर्मानुरागयोश्च यो विरोधः प्रथमांकतः संदर्शितः सोऽपि रामसीतयोः दाम्पत्यविषये आलोकपातं करोति। रामायणे रामस्य अन्तर्द्वन्द्वे राजधर्मस्यैव निरंकुशं प्राबल्यं दृश्यते। न तथा दृश्यते उत्तररामचरिते। प्रथमांके नूतनो राजा यद्यपि लोकानुरञ्जनम् एव केवलकर्तव्यतया समादृतवान्। तथापि तृतीयांके परिणतः स

एव राजा राजधर्मात् स्नेहनिर्भरं मानवधर्म न लेशतोऽपि न्यूनं मन्यते। तृतीयांके राज्ञा मानवधर्मे सीताप्रेम्णि च भराधानं साहित्यसम्राट् इति विश्रुतकीर्तिना ऋषिणा बंकिमचन्द्रेण निन्दितम् अपि अस्माकं सकाशं रामं न कापुरुषत्वेन उपस्थापयति, अपि तु सीतां प्रति अविचलितेन अनुरागेण मण्डिताय तस्मै मानवोचितं कमपि महिमानं प्रयच्छति। मानवस्य एष स्वभाव यत् स प्रमाद्यति। न हि अस्ति सर्वतः पूर्णः कोऽपि पुरुषः। परन्तु महामानवः स एव कथ्यते यः कृतपूर्वं प्रमादं संशोधयितुं, प्रमादवृत्तिं च परिहर्तुं प्रयतते। अनुतापस्तं मानवं महानतम् एव करोति, न तु कापुरुषम्[११]। अतएव छायेति तृतीयांकस्य सीतारामयोः दाम्पत्यविषये सातिशय उपयोगो नास्माभिः अपह्नोतुं शक्यते।

भवभूतिः अपत्यस्य दाम्पत्ये महान्तम् उपयोगम् अभ्युपगच्छति। नाटकस्य तृतीयांके तमसाया उक्तिरियम् अत्र सविशेषम् उल्लेखम् अर्हति।

“अन्तःकरणतत्वस्य दम्पत्योः स्नेहसंश्रयात्।
आनन्दग्रन्थिरेकोऽयमपत्यमिति बध्यते॥[१२]

अनेन प्रयासेन शृंगारे वात्सल्यस्यापि आधिक्यं किमपि सूचितम्। तृतीयांके सीतावात्सल्यस्य उत्तेजकतया उद्दीपकतया च हस्तिशावकस्य, मयूरशावकस्य तथा कदम्बतरोः च उपस्थापनं कृतं, सीतया परिपालितपूर्वास्ते यथा रामस्य सीतानुरागं पश्चात्तापं च परिपोषयन्ति तथा सीतामनसि अपि वात्सल्यातिशयं संचारयन्तः कोमलताम् आवहन्त आर्यपुत्रं प्रति अपि तस्याः सानुक्रोशत्वं विदधते। सीतां प्रति रामस्य यो बहुमानातिशयः प्रेमातिशयो वा छायांकेन निपुणं प्रकाशितः स षष्ठांके सप्तमांके च पुनरुपस्थितं रामं न कदापि विमुञ्चति। षष्ठांके तत्पुरतः समागते शिशुयुग्मे जनकसुतायाः आनुरूप्यम् आविष्कुर्वाणः स परित्यक्तां स्वभार्यां स्मारं स्मारं स्नेहवशात् शोकवशात् च अश्रुवारिभिराप्लुतो भवति। कुशमुखात् स्वकीयां प्रेमकथाम् आकर्णयन् स हृदयमर्मघातिना अनुतापातिशयेन नितरां दग्धो दीर्णश्च भवति। वसुन्धराकृतं भर्त्सनं जामातुः कोपं न जनयति अपि तु पृथिव्या, भागीरथ्या अपरेषां च समक्षं स आत्मनो हृदयं वज्रमयम् इति अधिक्षिपति। गर्भनाटकाभिनयकाले अप्सरोभिः अभिनीतं वैदेह्या विलयम् अवेक्ष्य स ‘हा देवि दण्डकारण्यवासप्रियसखि, हा चरित्रदेवते,[१३] इति स्मरन् विलपन् च मूर्च्छां याति। एतेनापि रामस्य सीतां प्रति सुस्थिरं दाम्पत्यं सूचितं भवति। सीतापि आर्यपुत्रं प्रति अविचलितं समाश्वासं प्रकाशयति यतः सा वदति--“जानात्यार्यपुत्रः सीतायाः दुःखं परिमार्ष्टुम्।[१४]

परिणामे सीतारामयोः मेलनं संघटतया नाट्यकारेण स्नेहसारस्य समाश्वासमयस्य सर्वथा स्थिरस्य एकरूपस्य च प्रणयस्य जयम् उदघोषितम् इति श्लाघनीयम् एतत् स्वातन्त्र्यं भवभूतेः।

निर्देशिका

१. उत्तररामचरितम्, पत्राङ्कम् ११०
२. तदेव, पत्रम्-७४

३. तदेव, पत्रम्-७०
४. तदेव, पत्रम्-९४
५. तदेव, पत्रम्-३४
६. तदेव, पत्रम्-३४
७. तदेव, पत्रम्-३६
८. तदेव, पत्रम्-१२४
९. तदेव, पत्रम्-९६
१०. तदेव, पत्रम्-१३४
११. उत्तरचरित (विविध प्रबन्ध) ऋषिवंकिमेण भवभूतिचित्रितस्य रामस्य उत्तररामचरितनायकस्य कापुरूषत्वम् उद्घोषितम्। पत्रम् २२७
१२. उत्तररामचरितम् पत्रम १०४

ग्रन्थपञ्जी

१. कालिदास-रघुवंशम् त्रिपाठी, श्रीकृष्णमणि, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, १९९८।
२. चट्टोपाध्याय बंकिमचन्द्रः बंकिम रचना संग्रह, प्रथम खंड, साक्षरता प्रकाशन, कलकता, बंगला संवत् १३७९।
३. भवभूतिः उत्तररामचरितम्
भट, जी० के०, दि पोपुलर पब्लिशिंग हाउस, सुरत १९६५
४. वाल्मीकि-श्रीमद्वाल्मीकिरामायणम् एन० रामरत्नार्येण प्रकाशितम्, मद्रास, १९५८।
५। सिंह, अयोध्या प्रसादः भवभूति और उनकी नाट्यकला मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली १९८८।

ব্রাহ্মণসাহিত্যে সামগানের প্রকৃতি

ঋতুপর্ণা সাহা

মন্ত্রব্রাহ্মাণাত্মক বেদচতুষ্টয়ের মন্ত্রব্যতীত শিষ্ট অংশই হল ব্রাহ্মণ। আচার্য জৈমিনি তাই বলেছেন—**'শেষে ব্রাহ্মণশব্দঃ'**[১]। আপস্তম্বযজ্ঞপরিভাষাসূত্রে বলা হয়েছে—**'কর্মচোদনা ব্রাহ্মণানি'**।[২] শুক্লযজুর্বেদের শতপথব্রাহ্মণে বলা হয়েছে—'ব্রহ্মা বৈ ব্রাহ্মণঃ'। আবার মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি এরই পুনরক্তি করে বলেছেন—**'সমানার্থাবেতৌ ব্রহ্মন্‌শব্দো ব্রাহ্মণশব্দশ্চ'**। চতুর্বেদবিদ্ এবং ঋত্বিগ্ দিগের মধ্যে মুখ্য হলেন ব্রহ্মা। আবার ব্রহ্মন্ শব্দের অর্থ মন্ত্র, বেদ। ব্রহ্মা নাম থেকেই তার গুরুত্ব উপলব্ধ হয়। 'ব্রহ্মা ত্বো বদতি জাতবিদ্যাম্'[৩]—এই ঋগ্বেদের এই মন্ত্রে হোতা, উদ্গাতা, অধ্বর্যু এবং ব্রহ্মার মূল কর্তব্য বলা হয়েছে। ব্রহ্মা অপর সকল ঋত্বিকের ওপর তীক্ষ্ণ দৃষ্টি রাঘেন, ত্রুটি বিচ্যুতি ঘটলে সংশোধন করিয়ে দেন এবং যাজ্ঞিক কর্মে অন্যান্য ঋত্বিগ্‌বর্গকে অনুমতিপ্রদান করেন। তাই যজ্ঞ ব্রহ্মার নিয়ন্ত্রণাধীন। ব্রাহ্মণসাহিত্য যেহেতু কর্মকান্ডপ্রান এবং ঋত্বিগ্‌দিগের অনুশাসন ও উক্তি সমূহের মধ্যে ব্রহ্মার প্রাধান্যই স্বীকৃত সেজন্য 'ব্রহ্মা' বা 'ব্রহ্মন্' শব্দ থেকেই ব্রাহ্মণ বা ব্রাহ্মণসাহিত্য সৃষ্ট একথা সহজেই অনুমেয়। আবার বেদবাক্যের নামই ছিল 'ব্রহ্ম'। ব্রহ্মবাক্যের তাৎপর্য যেখানে ব্যাখ্যা করা হয়েছে তাই ব্রাহ্মণ। যাঁরা ব্রহ্মবাক্যের তাৎপর্য বোঝাতেন তাঁরা ব্রহ্মবাদী। বেদপন্থী সমাজে যে বর্ণের লোকের ওপর এই ব্রহ্মবাক্য রক্ষার ভার অর্পিত হয়েছিল, সেই বর্ণের নামও 'ব্রাহ্মণ'। তবে যাস্ক 'ব্রহ্ম' বলতে কর্মকে বুঝিয়েছেন।[৪] এই ক্রিয়াই ভাবকে প্রকাশ করে বাইরের বস্তুসহযোগে। এমনকি কোন বা অন্তরের ভাব দিয়েও এই যজ্ঞ যে সম্বন্ধ করা যায় তার সুস্পষ্ট ইঙ্গিতও ব্রাহ্মণে পাওয়া যায়। প্রত্যেক যজ্ঞই কোন না কোন কাম্যবস্তু বা ফললাভের সঙ্গে যুক্ত। যজ্ঞ করলে যেমন ফললাভ হয় তেমনই ঐ যজ্ঞের জ্ঞানলাভ করলেও একই ফললাভ হয়। বৈদিক সাহিত্যের বিভিন্ন স্থানে এর প্রমাণ মেলে। **“উভৌ কুরুতো যশ্চৈতদেবং বেদ, যশ্চ ন বেদ। নানা তু বিদ্যা চাবিদ্যা চ। যদেব বিদ্যয়া করোতি শ্রদ্ধয়োপনিষদা তদেব বীর্যবত্তরং ভবতি”**[৫]।

বৈদিকসাহিত্যে দেখা যায় মানুষের সর্বপ্রকার কামনা-বাসনা চরিতার্থের স্থল হল যজ্ঞ। সেই যজ্ঞ কর্মযজ্ঞের হতে পারে আবার জ্ঞানযজ্ঞও হতে পারে। আর এই যজ্ঞের সঙ্গেই সংশ্লিষ্ট হল দ্বিতীয় বেদের অন্তর্ভুক্ত সামগান। গানের দিক থেকে প্রধান 'সংহিতা' বা 'মন্ত্র' যেগুলি আবৃত্তি বা বাদ্য ও নৃত্য সহযোগে গান করা হত বৈদিক যজ্ঞানুষ্ঠানের সময়। তবে যজ্ঞানুষ্ঠানের সময় যেমন সামগান গাওয়া হত তেমনি যজ্ঞক্রিয়া ভিন্ন স্থলেও সামগান গাওয়া হত। সেজন্য সায়ণাচার্য সামবেদ-ভাষ্যভূমিকায় বলেছেন—“যাগপ্রয়োগাদ্ বহিরধ্যয়নকালেঽপি পাঠ্যমানত্বাৎ, গুণকর্মত্বে তু ব্রীহিপ্রোক্ষণাদিবদ্ যাগমধ্যে এব গানমনুষ্ঠীয়তে, ততো বহির্গানস্য বিশ্বজিদাদিবৎ ফলং কল্পনীয়ম্”। একথা থেকে সহজেই বোঝা যাচ্ছে সামগানের শুধু যাজ্ঞিক প্রয়োগ নয়, যজ্ঞবহির্ভূত স্থলেও তা যাগাদিবৎ ফলপ্রসূ।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বলেছেন—“বেদানাং সামবেদোঽস্মি”।[৬] সেখানে দেখা যায়

বেদসমূহের মধ্যে সামবেদ ভগবদ্‌বিভূতি। মহাভারতের অনুশাসনপর্বেও বলা হয়েছে—"সামবেদশ্চ বেদানাং যজুষাং শতরুদ্রিয়ঃ"[৭]। আবার দার্শনিক রামানুজ তাঁর ভাষ্যে লিখছেন—"ঋগ্-যজুঃসামাথর্বানাং যদুৎকৃষ্টসামবেদঃ সোঽহমস্মি"। এসকলের দ্বারা স্পষ্টতঃই সামবেদের প্রাধান্য দুন্দুভিত হচ্ছে। আচার্য সায়ণ সামবেদের সংজ্ঞা নিরূপণ করতে গিয়ে ভাষ্যে বলেছেন—'সামভিঃ প্রগীতৈর্মন্ত্রঃ'। আবার সামবেদভাষ্যভূমিকাতেই আচার্য সায়ণ ঋক্‌কে সামগানের কারণ ও আশ্রয় বলেছেন—'তথা গায়মানস্য সাম্ন আশ্রয়ভূতা ঋচঃ সামবেদে সমাম্নায়ন্তে। গীতিরূপাঃ মন্ত্রাঃ সামানি'। ঋঙ্‌মন্ত্রের ওপর স্বর সন্নিবেশ করে গান করার নাম 'সাম' বা 'গীতি' ; আর এই গানই হল সাম। দেবতার স্তুতিবাচক সামগানকে বলা হয় 'স্তোত্র'। আচার্য জৈমিনি সামের সূত্র করেছেন—'গীতিষু সামাখ্যা'[৮] আবার তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে বলা হয়েছে—'ঋচঃ সামানি যজূংষি'।[৯] তৈত্তিরীয় সংহিতায় বলা হয়েছে—'এতক্ সমা গায়ন্নাস্তে'[১০]। আচার্য সায়ণ রথন্তরসামের উল্লেখ করেছেন। রথন্তরসামে কেবল একটিমাত্র স্বরস্তোভই প্রয়োগ করা হত না, তিনটি ঋঙ্‌মন্ত্রের ওপর সুরসহযোগে গান করা হত—'রথন্তরং গীয়তামিতি কেনচিদুক্তাঃ অধ্যেতারঃ স্বরস্তোভবিশেষযুক্তামভিত্বেত্যচং পঠন্তি, ন তু স্বরস্তোভমাত্রম্"। সুতরাং রথন্তরসামের অর্থ গানবিশিষ্ট ঋঙ্‌মন্ত্র। তাছাড়া বৃহৎসামও সুরসহযোগে গান বা আবৃত্তি করা হত। বৈদিক যুগের প্রধান গান ছিল বৈদিক গান বা সংলাপে শুধুই 'সামগান'। এর অনেককাল পরে একপ্রকার গান্ধর্ব বা মার্গসঙ্গীত জন্মলাভ করে, যার নাম ছিল 'সামগীত'। সামবেদের দুটি ভাগ হল—

১) আর্চিক বা গান অংশ এবং

২) গান বা স্বরলিপি অংশ—এই আর্চিক আবার দ্বিধাবিভক্ত—ক) পূর্বার্চিক এবং খ) উত্তরার্চিক। 'গান' অংশে উত্তরার্চিকের সূক্তগুলির স্বরাঙ্কে বা স্বরলিপি সহ গেয় রূপ দেওয়া হয়ে থাকে। সূক্তগুলি তিনটি করে ঋঙ্‌মন্ত্রের সমষ্টি, তাই এর অপর নাম 'ত্রিঋচ্' বা 'তৃচ'। তৃচটি পুনরায় গাইলে তার নাম হয় 'স্তোত্র' এবং কয়েকটি স্তোত্র নিয়ে একটি 'স্তোম' গঠিত হয়। 'তৃচ'-র অপর নাম 'প্রগাথ'। কারণ মন্ত্র তিনটি প্রকৃষ্টরূপে গ্রথিত। তৃচ-র প্রথম ঋক্ বা মন্ত্রটিকে বলা হয় 'যোনিমন্ত্র' বা মূলমন্ত্র—'ঋচঃ সাম্নাং যোনিঃ' এবং অপর দুই মন্ত্রের সমষ্টিকে বলা হয় উত্তরা। যোনিমন্ত্র প্রকৃতপক্ষে পূর্বার্চিকের মন্ত্র। তিনটি ঋকে রচিত সামের আরেক নাম 'স্তোত্রিয়'। সাম শব্দে সর্বদাই বৈদিক স্বরসংযোগে গান বোঝায়। ভাষ্যকার সায়ণও এর সমর্থনে প্রমাণবাক্য দিয়েছেন—

> সামোক্তিবৃহদাদ্যুক্তীঃ গীতেয়সৃচি কেবলে।
> গানে বা গানে এবেতি স্মার্যতে 'মৃপ্তমোদিতম্।।"

ভাষ্যকার আরও বলেছেন—"সামশব্দবাচ্য—গানস্য স্বরূপমৃগক্ষরেষু নিষ্পাদ্যতে। ক্রুষ্টঃ প্রথমো দ্বিতীয়স্তৃতীয় চতুর্থঃ পঞ্চমঃ যষ্ঠশ্চৈত্যে সপ্তস্বরাঃ। তে চাবান্তরভেদৈর্বত্তথা ভিন্নাঃ।" ঋঙ্‌মন্ত্র এই সপ্তস্বরযোগে গাওয়া হত। প্রথমাদি স্বর আবার অবান্তরভেদে ভিন্ন ভিন্ন ছিল।

ঋষি অঙ্গিরাই সর্বপ্রথম সামগীতি রচনা করেন—'উপ নো দেবা অবসা গমন্ত্বঙ্গিরসাং সামভিঃ স্তূয়মানাঃ'[১২]। কারণ ঋগ্বেদসংহিতার ১।৩১।১ মন্ত্রের ভাষ্যে সায়ণ বলেছেন—'অঙ্গিরআসানাম্ ঋষীণাং সর্বেষাং জনকত্বাৎ'। আবার ২।২৩।১৭ মন্ত্রে অঙ্গিরার পুত্র বৃহস্পতিকে সামের গায়ক বলা হয়েছে এবং এই বৃহস্পতিই হলেন সমস্ত সামের উচ্চারক।

ঋগ্বেদের অষ্টমমণ্ডলে ৯২টি সূক্ত আছে। একে 'প্রগাথ মন্ডল' বলে। কারণ সূক্তগুলি প্রকৃষ্টরূপে গান করা

হত তাই 'প্রগাথ' বা 'প্রগাথা'। বৈদিকসাহিত্যের অনেকস্থলেই গান অর্থে গাথা শব্দ ব্যবহৃত হয়েছে।[১৩] আবার গীতিকবিতার সুপ্রাচীন নাম 'গাথা' বা 'গাথ'।[১৪] নবমমণ্ডলে সোমলতা থেকে সোমরস নিষ্কাষণের সময় সামগান গাওয়া হত, তাই এর নাম সোমমন্ডল।

সামবেদের প্রধান পুরোহিত বা সামগকে বলা হত উদ্গাতা। কারণ উদ্গীথ থেকেই এর উৎপত্তি এবং উদ্গানই ছিল সামগানের মূল রূপ। ভিন্ন ভিন্ন ঋক্ নিয়ে গঠিত হত সাম। যেমন—'সহস্রশীর্ষা পুরুষঃ' এরূপ ৬টি ঋকের সমবায়ে এক একটি সাম সৃষ্ট হত।[১৫]

বৈদিক সামগানের প্রকৃতিঃ

'ক্রুষ্টাদয়ঃ উত্তরোত্তরং নীচা ভবন্তি'[১৬]—বৈদিক সামগানে আমরা দেখি স্বরের গতি উচ্চসপ্তক থেকে নিম্নসপ্তকের দিকে। এই উচ্চনীচ স্বরের মাঝে আবার তৃতীয় স্বরের অবস্থান। তাই বৈদিক স্বর—

১। উদাত্ত—'উচ্চৈরুদাত্তঃ'—উচ্চস্বর

২। অনুদাত্ত—'নীচৈরনুদাত্তঃ'—নিম্নস্বর এবং

৩। স্বরিত—'সমাহারঃস্বরিতঃ'—নিম্ন ও উচ্চ স্বরদুটির সমতারক্ষার জন্য ও সঙ্গীতমাধুর্যের জন্য সমাহাররূপে স্বরিত স্বরের সৃষ্টি। এই উদাত্তাদি স্বর থেকেই ক্রমে সপ্তস্বর বিকাশলাভ করে। ঋক্প্রাতিশাখ্যকার শৌনক বলেছেন—**'এতানি স্থানানি স্বরবিলেষাণ্যপি ভবন্তি'**। আবার যজ্ঞবল্ক্যশিক্ষায় বলা হয়েছে—**'উচ্চৌ নিষাদগান্ধারো নীচাবৃষভবৈধতৌ'**। তাহলে এর মাধ্যমেই বোঝা যায়—

উদাত্ত (উচ্চ) = নিষাদ ও গান্ধার

অনুদাত্ত (নীচ) = ঋষভ ও ধৈবত

স্বরিত (মধ্য) = ষড়জ, মধ্যম ও পশ্চমের বিকাশ ঘটেছে। বৈদিক স্বরকে প্রাতিশাখ্যকার শৌনক 'যম' বলেছেন—**'সপ্তস্বরাঃ যে যমাস্তে' (৪৪)**। এ থেকে বোঝো যায় বৈদিক সামগানের সময়ও সাতটি 'সপ্তক' বা 'স্কেল' ছিল।

সামস্বর	লৌকিকস্বর
প্রথম	মধ্যম (ম)
দ্বিতীয়	গান্ধার (গ)
তৃতীয়	ঋষভ (রি)
চতুর্থ	ষড়্জ (স)
পঞ্চম (মন্ত্র)	ধৈবত (ধ)
ষাষ্ঠ (অতিস্বার্য)	নিষাদ (নি)
সপ্তম (ক্রুষ্ট)	পঞ্চম (প)

বৈদিক যুগে সামগানের ৬ রকমের বিকার প্রচলিত ছিল—

১) বিকার—'অগ্নে' এর বিকার 'অগ্নায়ি'

২) বিশ্লেষণ—'বীতয়ে' এর বিশ্লেষর 'বয়ি তোহাহয়ি'

৩) বিকর্ষণ—'যে' এর বিকর্ষণ 'যায়ি'

৪) অভ্যাস—পুনঃ পুনঃ উচ্চারণ হল অভ্যাস। যেমন—তোয়াহহি। তোয়াহয়ি। এরূপ।

৫) বিরাম—‘গৃহানো হব্যদ্যতয়ে’ এর বিরাম ‘গৃশানোহ। ব্যদাতয়ে’। গানের সৌকর্য সম্পাদনের জন্য শব্দমধ্যে বিরামাদিকে ‘বিরাম’ বলা হয়

৬) স্তোভ—গানের সময় বিশ্রাম বা বিরতির মধ্যে কয়েকটি অর্থহীন বর্ণ, শব্দ, পদ বা বাক্য পাওয়া যায়। এদের বলে স্তোভ।

যেমন—ঔ, হোবা, হাউ ইত্যাদি।—উক্ত এই ষট্সামবিকারের দ্বারা সাম স্বরমন্ডলে গাওয়া হত। ভিন্ন শাখাভেদে সামগান গাওয়া হত ভিন্ন ভিন্ন রূপে। আর সামবেদের শাখার সংখ্যা ছিল প্রায় হাজার—‘সহস্রবর্ত্মা সামবেদঃ’[১৭]। এমনকি গানের প্রকারভেদও ছিল অসংখ্য। তাই পূর্বসীমাংসাসূত্রের ভাষ্যকার শবরস্বামী বলেন—‘সামবেদে সহস্রং গীত্যুপায়াঃ’[১৮] এই মতের সমর্থনে আচার্য সায়ণ জৈমিনির ‘ন্যায়মালাবিস্তর’ থেকে প্রমাণ উদ্ধৃত করে বলেছেন—

সমুচ্ছ্রেয়া বিকল্প্যা বা বিভিন্না গীতিহেতবঃ।
আদ্যঃ প্রয়োগগ্রহণাদর্থৈকত্বাদ্ বিকল্পনম্।।

অর্থাৎ গানপদ্ধতি ভিন্ন হওয়ার কারণ দুটি—১) সমুচ্ছেয় এবং ২) বিকল্প। বৈদিক বর্ণলোপের প্রসঙ্গে সায়ণ তাঁর ভাষ্যে বলেছেন—**‘অক্ষরবিকারস্তোভাদিবৎ বর্ণলোপোঽপি ক্বচিদ্ গীতিহেতুর্ভবতি।’’** বেদপাঠ ও সামগানের রীতি প্রসঙ্গে পরবর্তী কালে শিক্ষা ও প্রাতিশাখ্য গ্রন্থসমূহে বিস্তৃত আলোচনা পাওয়া যায়।

সামগানের যাজ্ঞিক প্রয়োগ ঃ

সামগান মূলতঃ সংশ্লিষ্ট যজ্ঞের সহিত এবং ব্রাহ্মণসাহিত্য সেই যাজ্ঞিক প্রয়োগেরই নামান্তর। ‘আপস্তম্বযজ্ঞপরিভাষাসূত্রে’ সামগানের বিস্তৃত বিবরণ পাওয়া যায়। তাছাড়া কোন যজ্ঞে কিভাবে গান গাওয়া হবে তারও বিবরণ লিপিবদ্ধ রয়েছে। যেমন—**‘মন্ত্রেণ প্রাগাজ্যভাগাভ্যাম্, প্রাতঃসবনে চ’**—এর দ্বারা বোঝায় প্রাতঃসবনে মন্ত্রস্বরে গান গাওয়া হত। পিতৃমেধ যজ্ঞের প্রসঙ্গে কাত্যায়ন নৃত্য, গীত ও বাদ্য হিসাবে বীণার উল্লেখ করেছেন—**কৃত্বাহতপক্ষেণ পরিতত্যায়সেষু বাদ্যমানেষু বীণায়াং বৌদ্ধতায়ামমত্যো** (২১/৩৮)।

দেবতার উদ্দেশ্যে দ্রব্যসমর্পণকে যজ্ঞ বলে—‘দ্রব্যং দেবতা ত্যাগঃ’[১৯]। সেজন্য দেবতা, দ্রব্য এবং ত্যাগ এই তিনটি যজ্ঞের অপরিহার্য অঙ্গ। ‘দ্রব্য’ বলতে হব্য বা আজ্য তথা পশুমাংস, সোমলতার রস, মৃত, চরু বা পায়সান্ন, দুগ্ধ, দধি, পুরোডাশ প্রভৃতিকে বোঝায়। ত্যাগকর্মের নাম আহুতি। কোন একটি কামনা যজ্ঞকর্মের পেছনে থাকতই এবং উদ্দেশ্যমূলক কামনাযুক্ত ছিল সামগানগুলি। বিশেষ যজ্ঞগুলিতে তিনশ্রেণীর যাজক বা ঋত্বিক থাকতেন। তাছাড়া সোমযাগের ন্যায় বৃহৎ যজ্ঞানুষ্ঠানে ১৬ জন ব্রাহ্মণ থাকতেন। ঋগ্বেদী-যাজক ঋঙ্মন্ত্র উচ্চৈঃস্বরে পাঠ করে দেবতাদের যজ্ঞে আহ্বান জানাতেন ও যজুর্বেদী-যাজক যজুর্মন্ত্র নিম্নস্বরে পাঠ করে যজ্ঞাহুতি দিতেন। আর সামবেদী যাজক সপ্তস্বর প্রযোগে সামগান দ্বারা দেবতাদিগের তুষ্টিবিধান করতেন। আর ত্রিবেদজ্ঞ বা চতুর্বেদকে ব্রহ্মা যজ্ঞপরিচলনা করতেন, সকল প্রত্যবায় ও ত্রুটিবিচ্যুতি সংশোধন করতেন। এই ছিল যাগের প্রকৃতি। বৈদিক যুগের যজ্ঞনিয়তং ব্রহ্মার এই বেদত্রয় বা বেদচতুষ্টয়ের পারদর্শিত থেকেই পরবর্তী কালে পৌরাণিক যুগে সৃষ্টিবার্তা ব্রহ্মার মূর্তি চতুর্মুখ রূপে কল্পিত হয়েছে বলে মনে হয়।

যজ্ঞগুলি সাধারণতঃ স্মার্তকর্ম ও শ্রৌতকর্ম—এই দু’ভাগে বিভক্ত ছিল যা গৃহ্যসূত্র ও শ্রৌতসূত্রে বর্ণিত হয়েছে। যজ্ঞে শ্রৌত অগ্নিরূপে গার্হপত্য, আহবনীয় ও দক্ষিণাগ্নি স্থাপন করা হত। যজ্ঞবেদীর পশ্চিমে গার্হপত্য, পূর্বদিকে আহবনীয় ও দক্ষিণে দক্ষিণাগ্নি স্থাপিত হত। গার্হপত্য অগ্নি গৃহপতি বা যজমানের ; আহবনীয়াগ্নি দেবতাদের এবং দক্ষিণাগ্নি পিতৃগণের প্রতিনিধিরূপে কল্পিত হত। অধ্বর্যুকর্তৃক গার্হপত্য অগ্নি সংস্থাপনের পর

ব্রহ্মা বা প্রধান ঋত্বিক সামগান করতেন। এছাড়াও এই অগ্নিত্রয় সংস্থাপনের পর ব্রহ্মা তিনবার সামগান করতেন। তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে বিভিন্ন যজ্ঞকর্মের উল্লেখ আছে। ঐতরেয়ব্রাহ্মণে বিভিন্ন যাগের বা যজ্ঞকর্মের উল্লেখ পাওয়া যায়। যেমন—জ্যোতিষ্টোম, গোষ্টোম্, আয়ুষ্টোম্, প্রভৃতি। আবার শাখায়নব্রাহ্মণেও অগ্ন্যাধান, অগ্নিহোত্র, দর্শপৌমাস, চতুর্মাস্যযাগ এবং অগ্নিষ্টোমাদি বিভিন্নপ্রকার সোমযাগের বিবরণ আছে। জ্যোতিষ্টোমকে সকল প্রকার সোমযাগের প্রকৃতি বা প্রধান বলা হত।[২০]

সোমযাগে যজ্ঞশালা বা মন্ডপের নাম সদঃ। এই সদঃশালার ভেতরে ধিষ্ণ্যের[২১] পাশে বসে ঋত্বিকরা সোমযাগের মন্ত্রপাঠ করতেন আর উদ্‌গাতা ও তার সহকারীরা ঔদুম্বরী[২২] স্পর্শ করে সামগান করতেন। ইষ্টিযাগে ও পশুযাগে সামগান নেই। কিন্তু সোমযাগে সামগান অপরিহার্য। সেজন্য উদ্‌গাতা এবং তাঁর সহকারী প্রস্তোতা ও প্রতিহর্তা—এই তিনজন সামগায়ী ঋত্বিকের প্রয়োজন হয়। ঘর্মপাকের[২৩] জন্য গার্হপত্য অগ্নিকুন্ড থেকে আনীত অগ্নিপ্রজ্বলনের সময় অধ্বর্যু এবং আরও দু'জন ঋত্বিকের সঙ্গে ফুৎকার দেওয়ার সময় প্রস্তোতা নামক সামগায়ী ঋত্বিক সামগান করেন। প্রবর্গ্যকর্মে প্রতিপ্রস্থতা ছাগী দোহন করার সময় প্রস্তেতা সামগান করেন এবং হোতা আর এক প্রস্থ ঋক্ পাঠ করেন। প্রাতঃসবনে সোমরস ছাঁকার সময় সেই পবমান সোমের উদ্দেশ্যে উদ্‌গাতা, প্রস্তোতা এবং প্রতিহর্ত্তা—এই তিনজন সামগায়ী ঋত্বিক সামগান করেন। এই গানের নাম বহিষ্পবমান স্তোত্রগান। পবমান সোমের উদ্দেশ্যে গীত হত বলে নাম পবমন স্তোত্র। আর মহাবেদীর বাইরে এসে গীত হত বলে নাম বহিষ্পবমানস্তোত্র। বহিষ্পবমানস্তোত্র গীত হলে আজ্যশস্ত্র ও আজ্যস্তোত্র গান করা হত ও তার সঙ্গে প্রভগশস্ত্র পাঠের বিধান থাকত। দেবতাদের প্রশংসাসূচক গান হল প্রভগশস্ত্র। উক্‌থ্য ও শস্ত্র প্রকাশক। সামগায়ী ঋত্বিকরা যা গান করতেন তার নাম স্তোত্র বা স্তোম্। বহিষ্পবমানস্তোত্রে 'উপাস্মৈ গায়তা' ইত্যাদি ন'টি মন্ত্র গীত হত। তিনজন সামগায়ী স্তোত্রগান করতেন এবং তাদের মধ্যে একজন হিঙ্কার বা 'হুঁ'-শব্দোচ্চারণ করতেন। গানের প্রারম্ভে অবশ্য সব ঋত্বিকেরা মিলে ওঙ্কার উচ্চারণ করেন এবং হুঙ্কারধ্বনি করেন, যাকে বলে হিঙ্কার।

প্রাতঃসবনে প্রধান আহুতি তিনটি—ঐন্দ্রাগ্নি, বৈশ্বদেব এবং উক্‌থ্য আহুতি। আহুতিকালে যাজ্যামন্ত্রের পূর্বে অনুবাক্যামন্ত্র পাঠ করতে হয়। এই আহুতিতে যাজ্যার পূর্বে বহু ঋক্‌মন্ত্র পাঠের বিধান রয়েছে যাকে বলা হয় শস্ত্র। প্রত্যেক শস্ত্রপাঠের পূর্বে উদ্‌গাতা, প্রস্তোতা এবং প্রতিহর্ত্তা—এই তিন সামগায়ী ঋত্বিক্ সামগান করেন। এর নাম স্তোত্রগান এবং এরপর শস্ত্রপাঠ বিধেয়। সোমহুতি সমাপ্তির পর তৃতীয়সবনে পশুযাগ সমাপনান্তে যজমানের সঙ্গে ঋত্বিকেরা সামগান শুনতে শুনতে অবভৃথ স্নানের জন্য জলযোগে গপন করতেন।

প্রধান আহুতির পূর্বে সামগায়ী ঋত্বিকরা একযোগে স্তোত্রগান করেন আর হোতা ও তার সহকারী ঋত্বিকের। শস্ত্রপাঠ করেন। প্রত্যেক শস্ত্রের পূর্বে স্তোত্রগান হত। প্রতি যাগে অগ্নি প্রভৃতি দেবতাদের উদ্দেশ্যে সামগান করা হত। শস্ত্র ও সামের পাঁচটি অঙ্গ কল্পিত হত। তবে ওঙ্কার ও হিঙ্কার নিয়ে সাম সপ্তভক্তি। যেমন—

	শস্ত্র	সাম	
১।	আহাব	হিঙ্কার	সকলে উচ্চারণ করতেন
২।	প্রথম ঋক্	প্রস্তাব	প্রস্তোতা গান করতেন
৩।	মধ্যম ঋক্	উদ্‌গীথ, উপদ্রব	উদ্‌গাতা গান করতেন

৪।	অন্তিম ঋক্	প্রতিহার	প্রতিহর্তা গান করতেন
৫।	বষর্ব্‌কার	নিধন	উদ্‌গাতা, প্রস্তোতা ও প্রতিহর্ত্তা তিনজনে মিলিতভাবে গান করতেন।

মন্ত্রব্রাহ্মণে পঞ্চ এবং সপ্ত দুরকম সামেরই উল্লেখ আছে। ঐতরেয়ব্রাহ্মণে বিস্তৃতভাবে যজ্ঞানুষ্ঠান, স্তোত্র ও সামের বিবরণ দেওয়া আছে। শ্রদ্ধেয় রামেন্দ্রসুন্দর ত্রিবেদী তাঁর 'যজ্ঞকথা' গ্রন্থে বিভিন্ন যাগানুষ্ঠানের পরিচয় দিয়েছেন। ব্রাহ্মণসাহিত্যে গান, উদ্‌গান, উদ্‌গীত, স্তোত্র এগুলি ছিল পর্যায়বাচক শব্দ।

ঐতরেয়ব্রাহ্মণে ভূমিদুন্দুভি কান্ডবীণা প্রভৃতির বর্ণনা আছে এবং যাজ্ঞিক পুরোহিতদের পুতনারীর যে কান্ডবীণা বাজাতেন তারও উল্লেখ পাওয়া যায়।—'রাজপুত্রেণ চর্ম ব্যধয়ন্ত্য ঘ্নন্তি ভূমিদুন্দুভিন্ পত্নাশ্চ কান্ডবীণা'[২৪]। পুরোনারীদের বাদ্যের সময় সামগরা বিচিত্র সাম বা স্তোত্রগান করতেন—'সাম্না স্তবন্তে'। শুক্লযজুর্বেদের অন্তর্গত বাসনেয়ীসংহিতায় 'নৃত্তয় সুতং গীতয় সৈলুশন্' শব্দগুলির উল্লেখ পাওয়া যায়। 'সুত' শব্দের অথ 'গায়ক' এবং ' সৈলুশ' শব্দের অর্থ অভিনেতা। 'সুত' বা 'গায়ক' নৃত্যের সঙ্গে এবং ' সৈলুশ' বা 'অভিনেতা' গানের সঙ্গে সম্পর্কিত। কৃষ্ণযজুর্বেদের তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে সুতকে পুনরায় গানের সঙ্গে ও শৈলুশ বা অভিনেতাকে নৃত্যের সঙ্গে সম্পর্কিত করা হয়েছে[২৫]। আপস্তম্বশ্রৌতসূত্রে রথন্তর সামের উল্লেখ পাওয়া যায়—'মন্ত্রাণামন্তেন রথান্তরে গীয়মানে যজ্ঞায়জ্ঞীয়ে'।[২৬] আবারা পুরুষ, রথন্তর, রৈবত প্রভৃতি সামগানের উল্লেখও পাওয়া যায়। মনীষী কাত্যায়ন শ্রৌত বা কল্পসূত্রে সামগান ব্যতীত বিচিত্র রকমের বীণার ও বীণাবাদনের পরিচয় দিয়েছেন। তিনি বলেছেন—'ঋচো যজূংষি সামানি নিগদা মন্ত্রঃ' (১।৪৫)।'

তান্ড্যমহাব্রাহ্মণে সোমযাগ গুলিকে একাহ, অহীন ও সত্র—এই তিন ভাগে ভাগ করা হয়েছে। একদিনে সম্পন্ন যাগকে ককোহ, কয়েকদিনে অনুষ্ঠিত যাগকে অহীন এবং দীর্ঘকাল ধরে অনুষ্ঠেয় যাগকে বলা হয় সত্র। যজ্ঞ পরিভাষাসূত্রে সাম তথা সামগান যেসকল যজ্ঞে গান গাওয়ার বিধি ছিল তার বিস্তৃত পরিচয় আছে। তাছাড়া কোন্ কোন যাগে মন্ত্রগুলি মন্ত্র, মধ্য বেং তার (উচ্চ) স্বরে গঠিত হবে তারও বিবরণ দেওয়া আছে। যেমন—'অন্তরা সামিবেনীষ্বনূচ্যম্' (সূ. ২১), 'মন্ত্রেন প্রাগাজ্যভাগাভ্যাম্' (সূ. ১২), 'প্রাতঃসবনে চ' (সূত্র. ১৩)—অর্থাৎ প্রাতঃ সবনযজ্ঞে মন্ত্রগুলি সাধারণতঃ মন্ত্র তথা গম্ভীরস্বরে গান করা হত। তেমনই মাধ্যন্দিনসবনে মধ্যমস্বরে (সূ. ১৫) এবং স্বিষ্টকৃদ্‌য়াগের পর মন্ত্রগুলি ক্রুষ্টস্বরে গান করা হত—'ক্রুষ্টেন শেষে' (সূ. ১৬)।

সামবেদের দৈবতব্রাহ্মণ বা ষড়বি, শব্রাহ্মণেও সামগানের উল্লেখ আছে। গায়ত্রীসাম ও রথন্তর সামগুলি দৈবতব্রাহ্মণের প্রিয় ছিল। সামের গায়কদের বলা হত 'উদ্‌গাতা' ; কারণ উদ্‌গানই ছিল তখন সামগানের মূল রূপ। তবে উদ্‌গান সামগানেরই নামান্তর। তাই উদ্‌গাতাদের সামগও বলা হত—'তস্মাৎ সামগেভ্যঃ সাম গায়ন্তীতি সামগাঃ'[২৭]।

সামবেদের বংশব্রাহ্মণে ব্রাহ্মণগুলির গ্রন্থকার ও তাঁদের বংশের পরিচয় আছে। বংশব্রাহ্মণকে 'অনুব্রাহ্মণ' বা 'অষ্টমব্রাহ্মণ'ও বলা হয়। এই ব্রাহ্মণে বংশব্রাহ্মণকার শর্বদত্ত কে স্বয়ম্ভু-ব্রহ্মা পর্যন্ত ৬১ জন গ্রন্থকার ও ৬১টি বংশের নাম লিপিবদ্ধ রয়েছে। সামগাচার্যদের নাম ও বংশাবলী ছাড়া বংশব্রাহ্মণে আর কোনও বিষয় আলোচিত হয়নি।

সামবেদীয় আর্ষেয়ব্রাহ্মণ ও অথর্ববেদীয় গোপথব্রাহ্মণে যাগযজ্ঞের বর্ণনার সঙ্গে সঙ্গে প্রযুক্ত বিবিধ সামগানেরও পরিচয় মেলে। আর্ষেয় ব্রাহ্মণকে 'অনুব্রাহ্মণ' ও 'চতুর্থব্রাহ্মণ'ও বলে. আর্ষেয় ব্রাহ্মণে সামগানে

কি কি বৈদিক স্বর সংযোগে গান করা প্রয়োজন সেই বিধির নির্দেশ আছে। যেমন—"হাবিতি মন্ত্রস্বরাদিকম্", "উত্যেতি ক্রুষ্টদ্বিতীয়াদিবাম্", **"আ নো অগ্নে ইতি তৃতীয়চতুর্থাদিকম্"**, "হাউ মন্ত্রাদিকম্" (ভাষ্য ১।৫) প্রভৃতি। আর্ষেয় ব্রাহ্মণের প্রথম প্রপাঠকের ষষ্ঠ খণ্ডে আছে—**"অগ্নেরাগ্নেয়ে দ্বে গোতমস্য মনাজ্যে যে দ্বৈবরাজঞ্চ গাথিনশ্চ কৌলিকস্য সাম বার্হদুক্যে দ্বে পৌরুমীরঞ্চ..."** (ভাষ্য ১।৬)। অর্থাৎ এ থেকে বোঝা যায় গাথা তথা গাথাগানগুলি বিভিন্ন স্বরসংযোগে গান করা হত এবং ঋষিদেব নানামনুসারে আবার গাথাগুলির নামকরণও করা হয়েছে। এভাবে ব্রাহ্মণের যুগে দিশাব্রত, কাশ্যপব্রত, গবাব্রত, মহবৈশ্বানরব্রত, আদিত্যব্রত প্রভৃতিতে বিভিন্ন অনুগানেরও প্রচলন ছিল।

দেবতাধ্যায় ব্রাহ্মণে দেবতাদের উদ্দেশ্যে সামগানের উল্লেখ আছে। কৈমিনীয়উপনিষদব্রাহ্মণে কেনোপনিষদের প্রসঙ্গ আছে। **'ছন্দোগানাং ধর্মঃ অঅম্নায়ো বা'**—এই কথাগুলি থেকেই 'ছান্দোগ্য' শব্দের উৎপত্তি। 'ছান্দোগ' শব্দের অর্থ ছন্দ অথবা সামগানকারী—**ছন্দঃ সাম গায়ত ইতি ছন্দোগঃ'**।[২৮] সুতরাং ছান্দোগ্যব্রাহ্মণের অর্থ হল ছন্দগানকারী সামগ অথবা সামবেদপন্থী ব্রাহ্মণ। এই ব্রাহ্মণের প্রথম অধ্যায়ে আরম্ভ হয়েছে—**'ওঁ দেব সবিতঃ প্রসুব যজ্ঞং প্রসুব যজ্ঞপতিং ভগায়"**। আবার তৃতীয় সূক্তে পতির প্রতি পত্নীর হৃদয়ানুকুল্যের কথা[২৯] থেকে বোঝা যায় এই ব্রাহ্মণে প্রধানতঃ গৃহবাসীদের উদ্দেশ্যে রচিত।

শাঙ্খ্যায়ন ব্রাহ্মণে বলা হয়েছে সামগান আরম্ভ করার পূর্বে সকল সামগই হিঙ্কার করবেন[৩০] এবং 'ও' (ওম্) উচ্চার করে সক উদ্গীথগান আরম্ভ করবেন।

সামবিধান ব্রাহ্মণের প্রথম প্রপাঠকের প্রথম কান্ডেই বৈদিক সামগানের ও স্বরের পরিচয় আছে। এই ব্রাহ্মণে ক্রুষ্ট। অতিক্রুষ্ট বা ক্রুষ্টতম স্বর থেকে আরম্ভ করা হয়েছে। প্রথম প্রপাঠকের প্রথম খন্ডের চতুর্থ মন্ত্রে ক্রুষ্টাদি সাতস্বরকে সামসমূহের মাংস, অস্থি, লোম প্রভৃতির সঙ্গে কল্পনা করা হয়েছে। সামবিধান ব্রাহ্মণে বলা হয়েছে, **বাগ্বাব সাম্নঃ প্রতিষ্ঠা যদ্বেতদ্বাগিত্যগেব সর্চি সাম প্রতিষ্ঠিতম্'**—ঋঙ্রূপ বাক্যেই সামের অধিষ্ঠান এবং যা ঋক্ নামে প্রসিদ্ধা তাইই বাক্য। সামবিধান ব্রাহ্মণে বিভিন্ন সামের নামোল্লেখ আছে যেমন—রৌরব, যৌধাজয়, বামদেব্য, মহানাম্নী, রেবতী, গয়েত্র, অমৃতসংহিতা, মধুছন্দস্, বরাহ, পুরুষব্রত, প্রাণ, অপান, শুক্র, চন্দ্র, রৌহিণ প্রভৃতি। আবার বিভিন্ন ঋকেরও নামকরণ করা হয়েছে। যেমন—অগ্নিমূর্দ্ধা, ঘৃতবতী প্রভৃতি। বিভিন্ন ব্রতে বিভিন্ন ঋক্ ও সামের প্রচলন ছিল। সামগুলি ছিল কামনামূলক এবং কোন না কোন কামনা পরিপূরণের জন্য ব্রতে ও যজ্ঞে সামগান প্রয়োগ করা হত।

শতপথব্রাহ্মণে[৩১] সামগানে তিনটি স্বরস্থান অর্থাৎ মন্ত্র, মধ্য ও তারের উল্লেখ আছে। এ থেকে বোঝা যায় বর্তমান সঙ্গীতের ন্যায় তৎকালীন সময়েও গান তিনস্থানেই লীলায়িত ছিল। আবার শতপথ ব্রাহ্মণের 'পঞ্চমহাযজ্ঞে'র ব্রহ্মযজ্ঞেও সামমন্ত্র পাঠের বিধান আছে।[৩২]

তান্ড্যমহাব্রাহ্মণে[৩৩], দ্রাহ্যায়ণ ব্রাহ্মণে[৩৪] প্রভৃতিতেও যজ্ঞকারীদের করণীয় কর্ম ও সামগানরীতি সম্বন্ধে উল্লিখিত হয়েছে। শতপথব্রাহ্মণে বলা হয়েছে উদ্গ্রাত্রী সামবেদ থেকে গান করতেন—**'উদ্গাতা সামবেদেন'**[৩৫]। আবার দ্রহ্যোয়ণেও আছে—**"তানি উদ্গাতৃকভৈকে উদ্গাতা সামবেদেন ইতি শ্রুতেঃ"**।[৩৬] সোমযাগে সামবেদের সামগদের যা যা কর্তব্য তা শতপথ ও ঐতরেয়ব্রাহ্মণে বিস্তৃতভাবে আলোচিত হয়েছে। বিশালায়তন ব্রাহ্মণসাহিত্যে সামগানের যাজ্ঞিক প্রয়োগ স্বল্পপরিসরে আলোচনা অত্যন্ত কষ্টসাধ্য। তাই এই স্বল্প আলোচনার বিষয়ে সামান্যতমও আলোকপাত করা গেলে কৃতার্থতা লাভ করা যায়।

পাদটীকা

১। জৈ. সূ. ৩।২।৩২
২। আ. শ্রৌ. সূ. ৩২।৩৩
৩। ঋ. সং ১০।৭৯।১১
৪। নিরুক্ত ১২।৩৪
৫। ছা. উ. ১।১।১০
৬। গীতা. ১০।২২
৭। মহাভারত ১৪।৩১৭
৮। জৈ. সূ. ২।১।৩৬
৯। তৈ. ব্রা. ১।২।২৬
১০। তৈ. সং. ১।৬।৫।১
১১। সামবেদভাষ্য ভূমিকা
১২। ঋ. সং ১।১০৭।২
১৪। ঋ. সং ৯।৯৯।৪, ৯।১১।৪
১৪। ঋ. সং. ১।১৬৭।৬, ৮।৩২।১
১৫। ‘বৈদিক ঐতিহ্যে সামগান’—রাজেশ্বর মিত্র।
১৬। সামতন্ত্র
১৭। পতঞ্জলির মহাভাষ্য
১৮। ১।২।২৬
১৯। কা. শ্রৌ. ১।২।২
২০। ‘এষ বাব প্রথমো যজ্ঞে যজ্ঞনাং যজ্জ্যাতিষ্ঠোমঃ’—শা. ব্রা.
২১। অগ্নিস্থানগুলির নাম ধিষ্ণ্য।
২২। ডুমুরের ডাল বা শাখা।
২৩। সোমযাগের পূর্বানুষ্ঠানের প্রবর্গ্য নামক যাগের পাত্রস্থ দুগ্ধ হল ‘ঘর্ম’।
২৪। ঐ. ব্রা. ৫।১।৫
২৫। ‘গীতয় সুতং নৃত্যয় শৈলুশম্’—তৈ. ব্রা.
২৬। আপ. শ্রৌ. ৫।১১।৬
২৭। ষড়্‌বিংশ ব্রাহ্মণের সায়নভাষ্য ২।৫।৩।২
২৮। ছান্দোগ্যোপনিষদ্
২৯। যদেতৎ হৃদয়ং তব তদস্তু হৃদয়ং মম।
যদিদং মম তদস্তু হৃদয়ং তব।।—ছা. ব্রা.
৩০। ‘সকৃত্ হিংকৃপ্যেবহিঃপবমানেন স্তবীরণ্’—শাধ্যায়নব্রাহ্মণ ১।১২।৭
৩১। শ. ব্রা. ৩।৯।৫
৩২। “যত্ স্বাধ্যায়ং অধীয়ীত একমপি স্কাচং, যজুং, সাম বা তদ্ ব্রহ্মযজ্ঞঃ সম্ভিষ্ঠতে”—শ. ব্রা.
৩৩। ৬।৭।১২
৩৪।৩।৪।৬

৩৫। শ. ব্রা. ২।৫।৮।৪

৩৬। দ্রা. ব্রা. ১২।২।৬-৭

গ্রন্থপঞ্জী

১। অনির্বাণ, বৈদিক সাহিত্য'ঃ বেদমীমাংসা (প্রথম খন্ড), কলকাতা ; সংস্কৃত বুক ডিপো, (প্রথম প্রকাশ) ২০০৬।

২। উপাধ্যায়, বলদেব, ''বেদভাষ্যভূমিকাসংগ্রহ', বারাণসী ; চৌখাম্বা সংস্কৃত সীরিজ আফিস' (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

৩। 'ঋগ্বেদসংহিতা', রমেশচন্দ্র দত্ত, কলকাতা ; হরফ প্রকাশনী, (দ্বিতীয় সংস্করণ) ১৯৮৭।

৪। চট্টোপাধ্যায়, অমরকুমার, 'বৈদিক যজ্ঞ', কলকাতা ; সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার (প্রথম প্রকাশ) নববর্ষ ১৪১১।

৫। ত্রিবেদী, রামেন্দ্রসুন্দর, 'যজ্ঞকথা', হাওড়া ; প্রাচী পাবলিকেশনস্, ২০০৯।

৬। প্রজ্ঞানানন্দ, স্বামী, ''ভারতীয় সঙ্গীতের ইতিহাস'' কলকাতা ; শ্রীরামকৃষ্ণ বেদান্ত মঠ, (চতুর্থ সংস্করণ), ১৯৯১।

৭। বন্দ্যোপাধ্যায়, উদয়চন্দ্র, 'প্রাচীন ভারতের সংস্কৃত সাহিত্য', কলকাতা ; সংস্কৃত বুক ডিপো (তৃতীয় সংস্করণ) ২০১২।

৮। বসু, যোগীরাজ, 'বেদের পরিচয়', কলকাতা ; ফার্মা কে. এল. এম্ প্রাইভেট লিমিটেড, (পঞ্চম প্রকাশ) ২০০৭।

৯। ভট্টাচার্য, নরেন্দ্রনাথ, ''ভারত ইতিহাসে বৈদিক যুগ'', কলকাতা ; রবীন্দ্রভারতী বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০৮।

১০। ভট্টাচার্য, সুকুমারী, ''ইতিহাসের আলোকে বৈদিক সাহিত্য'', কলকাতা ; পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ্, ১৯৯১।

১১। 'শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা', স্বামী জগদীশ্বরানন্দ ও স্বামী জগদানন্দ, কলকাতা ; উদ্বোধন কার্যালয়, (অষ্টাত্রিংশৎ সংস্করণ) ২০০৬।

১২। 'সামবেদ সংহিতা', পরিতোষ ঠাকুর, কলকাতা ; হরফ প্রকাশনী, ১৯৭৫।

১৩। 'সামবেদ সংহিতা', দামোদর শর্মা, মুম্বাই ; স্বাধ্যায়মণ্ডল আনন্দাশ্রম' (তৃতীয় সংস্করণ) ১৯৫৬।

১৪। Apte, V.S. 'The Students Sanskrit-English Dictionary', Calcutta; Sanskrit Pustak Bhandar, 1966.

১৫। Bhattacharya, Harinarayana, 'Śāṅkhayanabrāhma-naṁ', Calcutta; The Principal Sanskrit College, 1970.

১৬। Chakrabarti, Samiran Chandra, "Brāhmaṇasaṃ-grahaḥ', New Delhi; Sahitya Akademi (1st ed.) 2004.

১৭। Keith, Arthur Berriedale, "Rigveda Brāhmaṇask" : The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of Rigveda. Delhi; Motila Banarasidas, 1981. (1st ed 1020, London) (1st Indian ed. 1971, Delhi).

১৮। Macdonell, A. "A History of Sanskrit Literature'. Delhi; Munshi Ram Manohari Lal. 1961 (1st ed. 1958).

১৯। Müller, Max, "History of Indian Literature" : the Primitive religion of the Brāhmaṇas, Allahabad; The Panini office, 1912.

২০। Ray, Gangāsagāra, Śaṃkhāyanabrāhmaṇam', Kashi, 1983.

২১। 'Yāskaś Nirukta', ed. Amareswara Thakur, Kolkata; University of Calcutta, 2003.

২২। Winternitz, Maurice, "History of Indian Literature", Vol. I, Delhi; Motilal Banarasidas, 1981.

THE COLLECTION AND UNDERSTANDING OF TAX IN THE LIGHT OF KAUṬILYA

JAGAMOHAN ACHARYA

Introduction

The Arthaśāstra is pride of India. Its author is by the names 'Kauṭilya' and 'Viṣṇugupta'. both names that are traditionally identified with Cāṇakya . who was a scholar at Takṣaśilā Kauṭilya is the teacher and guardian of Emperor Candragupta Maurya, the founder of Mauryan Empire.

In his tremendous work, with different topics Kauṭilya elaborately explain, the duties of a superintendent. The duty of the superintendent, the system of the data collection, regulation of toll dues, division, toll dues, rules of selling, toll fee, merchandise, penal code of defaulter officer in charge of boundaries (antapāla), duty of antapāla etc. are point to point discussed.

Responsibility of the superintendent

The first and foremost significant responsibility of a superintend is like this-

1. The superintendent of tools shall build the toll-house (the house where toll is taken).
2. For identification of the toll house a flag facing either the east or the north near the large gate of the city should be placed.
3. Four or five toll collectors shall be appointed in the toll-house .The duty of the collectors is to collect data of the merchants and their merchandise.

Arrangement of the data collection

. The collector coiled the complete data like who the merchants are, name, caste, and place of the merchant, when they come, what amount of merchandise they have brought, seal mark on the merchandise etc.

Rules and regulations of toll dues division

Toll dues are divided into three types, that is :

1. External (bāhya) —arriving from country parts
2. Internal (ābhyantaraṃ)—manufaclured inside forts
3. Foreign (ātithy) imported from foreign countries

These three types of toll are paid is two ways that is through Export and Import.

Toll dues

Toll is the energy of our revenue. Many years ago Kauṭilya completely spoke about the collection of toll, which is applicable today.

1. The rate of toll shall be fixed on commodities either old or new and fine shall be fixed on.
2. This is the power of the king.
3. Entrance (gate) dues shall be 1/5th of toll. The superintendent of tolls may remit the tax if circumstances necessitate such favor.
4. Imported commodities shall pay 1/5th of the value as toll.
5. For flowers, fruits, vegetables, roots, bulbous root (kanda), vāllikya. seeds, dried fish, and dried meat, the Superintendent shall receive 1/6th as toll.
6. For conch-shells, diamonds, precious stones, pearls, corals, necklaces, men expert in this line shall fix the amount of toll, which is variable time to time.
7. For fibrous garments (kṣauma), cotton clothes (dukula), silk (krimitāna), mail armory (kankaṭa) yellow orpiment (haritāla), red arsenic (manaśilā) vermillion, (hiṅgulaka) metals, (loha) coloring ingredients (vaṇadhātu), sandal, brown sandal (aguru), pungent (kaṭuka) fermentation (kiṇva), dress (āvarṇa), wine, ivory, skins, raw material use for fibrous or cotton garments, carpets, curtains (pravarṇa), products yield by worm (krimijāta), wool and product yielded by goats and sheep, the king shall receive 1/10th or 1/15th as toll.
8. For clothes (vastra), quadruped, bipeds, threads, cotton, scents, medicines, wood, bamboo, fibers (valkala) skin, cloy-port. grains, oils, salt, (kṣāra) liquor (madya)cooked rice and the like, the king shall receive 1/20th or 1/25th as toll.

Rules of selling

1. Commodities shall never be sold where they are grown or manufactured.
2. When minerals and other commodities are purchased from mines a fine of 600 paṇas shall be imposed.
3. When flower, fruits are purchased from garden a fine of 54 paṇas as shall he imposed.
4. When vegetables, roots, bulbous roots arc purched from the vegetable garden a fine $51\frac{3}{4}$ paṇas shall be imposed.
5. When any kind of grass or grain is purchased from firm a fine of 53 paṇas shall be imposed.
6. Permanent fine of 1 paṇa and 1 and 1/2 paṇas shall be levied on agricultural products (sītātyaya).

Toll free Merchandise

Kauṭilya provides data about toll free merchandise. Theske commodities go duty free :

1. The commodities brought for marriages.
2. Commodities taken by a bride from her parent's house.
3. Gifts received in every function.
4. Commodities for child birthtaken for the purpose of sacrificial performance.
5. Confinement of women.
6. Goods for Worship of god.
7. Goods related with thread ceremony, hair-cutting rite and the like.
8. any religious ceremony
9. consecration ceremony
10. any other special ceremony
11. Whatever is of immensely beneficial as well as seeds not easily available shall be made duty-free.

Penal code of Defaulter

Defaulters are defeating the revenue in our Country. Kauṭilya prescribes the following punishments of the defaulter.

1. Those whose merchandise has not been stamped with seal mark shall pay twice the amount of toll.
2. For false seal merchant shall pay eight times of the toll.
3. For affected or torn sealmark merchant shall be compelled to stay in ṭikāsthāna.
4. If one kind of merchandise has been otherwise named the merchant shall pay fine of $1\frac{1}{4}$ paṇas for each load.
5. If the royal seal is changed, he shall pay fine of $1\frac{1}{4}$ paṇas.
6. Merchants shall declare the quantity and price of the merchandise and declare it three times : Who will purchase this merchandise for this amount and then hand over the same to those who demand it.
7. In case of completion among purchasers, the enhanced amount of the price shall be paid to the king's treasury.
8. When under the fear or having to pay a heavy toll the quantity or the price of merchandise is lowered, the excess shall be taken by the king or shall fine merchant eight time the toll.
9. When a merchant demonstrates lower merchandise instead of valuable shall fine of eight time the toll.
10. When valuable merchandise is covered with worthless merchandise be shall eight time the toll.
11. If the price of any merchandise is increased beyond its proper value then the king shall receive the enhanced amount or twice amount of the toll.

12. The superintend of tolls shall be punished eight times of toll if he hide be the toll which is due.
I3. For inferior, toll free or less amount of toll commodities the amount of toll due shall be determined after careful consideration.
14. Those merchants who pass beyond the flag of the toll house without paying the toll shall be fine eight times of the amount of toll.
15. Commodities shall be sold only after there exactly weighed, measured or numbered. Those who utter a lie shall be punished as thieves.
16. If the merchants have brought the merchandise without paying customs both import and export then toll has to be paid.
17. If a person import such forbidden articled as weapons, mail, armour, metals, chariot, precious stone, grains, cattle etc. he shall be punished and forfeiled his merchandise.
18. When any such commodities have been brought in for sale they shall be sold free of toll far outside (the fort).
19. For hiding inferior commodities eight time of the amount of toll shall be imposed.
20. For hiding or concealing superior commodities confiscation of everything is prescribed as punishment.
21. Those who falsely swear by cow dung, straw smuggle good merchandise, shall he punished with the highest punishment.
22. Whatever causes harm or is useless to the countrv shall be shut out.

Officer in charge of boundaries (antapāla)

The officer in charge of boundaries shall collect roadcess (vartanī) on each load of merchandise. The roadcess is different in different types of load. The general collections are a panu and a quarter ($1\frac{1}{4}$) on each load of merchandise.

for a single hoofed animal—one paṇa
for cattle—half a paṇa
for a minor animal quarter—a paṇa
for a head load merchandise—a māṣa

Duty of antapāla

1. The antapāla shall make good whatever has been lost by merchants.
2. After carefully examining the foreign commodities as to their superior or inferior quality he shall send the same to the superintendent of the same with his seal and signature.
3. He will also send a spy to the king in the guise of a trader with information quality and quantity of the merchandise.
4. The king shall send the data to the superintendent of tolls. The

superintendent of tolls shall verify clearly whereas no merchant will give wrong information.

5. Due to omniscient power of the king none can possibly escape.

References

1. *Kauṭilya Arthaśāstra,* R. P. Kangle, tr. 3 vols., Motilal, Banarsidass New Delhi (1997)
2. *Kauṭilya: The Arthaśāstra.* L.N. Rangarajan (Ed., Rearranger & Translator), 1992, Penguin Classics, India.
3. Ratan Lal Basu & Raj Kumar Sen, *Ancient Indian Economic Thought, Relevance for Today.* Rawat Publications, New Delhi. 2008.

বৈদিক দিগঙ্গনে প্রকৃতি ও তার সৌন্দর্য অন্বেষণ

শ্যামলশুভা ভঞ্জ

জ্ঞানার্থক বিদ্ ধাতুর উত্তর ঘঞ্ প্রত্যয়ে বেদ শব্দটি নিষ্পন্ন, যার অর্থ জ্ঞান। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য সাধারণ জ্ঞান নয়, পরম জ্ঞান। যা ধর্মার্থকামমোক্ষের পথ নির্দেশ করে, হৃদয়কে আলোড়িত করে তোলে। আচার্য সায়ণ তাই বলেছেন—'ইষ্টপ্রাপ্ত্যনিষ্টপরিহারয়োরলৌকিকমুপায়ং যো গ্রন্থো বেদয়তি স বেদঃ" (সায়ণ, এ. ব্রা. তা. পৃ. ১)

এই জ্ঞানরাশি যেন পরমাত্মার নিঃশ্বাসরূপে নিঃসৃত (বৃ. উ. ২-৪-১০) মনুসংহিতায় মনু বলেছেন—"বেদঃ অখিলধর্মমূলম্" (মনু. সং ২/৬) যা যুগ যুগ ধরে গুরু-শিষ্য পরম্পরায় প্রবাহিত। কিন্তু কেবলমাত্র ধর্মমূলক গ্রন্থরূপে বেদকে চিহ্নিত করলে তার সুবিশাল পরিসরকে সংকুচিত করা হয়। বেদ ভারতীয়সমাজ সংস্কৃতির বহমান ধারা। এর নানা আঙ্গিক, নানা প্রবাহ। প্রবাহের একটি গুরুত্বপূর্ণ দিক্ হল—ঋষিদের প্রকৃতিচেতনা। আমাদের চারপাশের প্রকৃতি, বিভিন্ন প্রাকৃতিক শক্তি, নদী, সমুদ্র, বৃক্ষাদি সমস্ত কিছুর প্রতিই ঋষিদের মমতা যেন মন্ত্রে মন্ত্রে ভাস্বর হয়ে উঠেছে। ঋক্, সাম, যজুঃ, অথর্ব এই চার বেদেই প্রকৃতি চেতনা মূর্ত্তরূপ ধারণ করেছে। সেই প্রকৃতি ভাবনার বেশ কয়েকটি আঙ্গিক এই প্রবন্ধে তুলে ধরার বিনম্র চেষ্টা করব।

বৈদিক সাহিত্য সৃষ্টির কাল বিষয়ে ঐতিহাসিক, ভূতাত্ত্বিক, ভাষাতাত্ত্বিক, প্রত্নতাত্ত্বিক প্রভৃতি বিভিন্ন মত থাকলে-ও মোটামুটি ভাবে খ্রী. পূ. ২৫০০-২০০০ এর সূচনাকাল এবং খ্রী. পূ. ৭৫০-৫০০ এর বিস্তার বলে ধরা হয়।[১] এই সময়কালের সমাজ ছিল প্রকৃতি নির্ভর। নদী মাতৃক সমাজে মানুষ কৃষি এবং গোপালনের দ্বারা জীবিকা নির্বাহ করতেন। (যদিও শিল্প বা ব্যবসা বাণিজ্যের প্রসঙ্গ বৈদিক সাহিত্যে উল্লিখিত হয়েছে।) মানুষকে তখন কৃষিকার্যের জন্য, গবাদিপশু রক্ষার জন্য অনেকাংশেই প্রকৃতির মুখাপেক্ষী হয়ে থাকতে হত। কখনো ভক্তিতে, কখনো ভয়ে আবার অনেক ক্ষেত্রে সুগভীর প্রকৃতি প্রেমে বেদের মন্ত্রগুলি উচ্চারিত। অথর্ববেদের ঋষি বলেছেন—"মাতা ভূমিঃ পুত্রোঽহং পৃথিব্যাঃ" (অ. বে. ১২/২)[১০] অর্থাৎ—আমরা ভূমিমাতার সন্তান। প্রকৃতির প্রতি কতখানি গভীর আত্মিকতা বোধ করলে এরূপ আন্তরিক উক্তি নিঃসৃত হয়। বৈদিক ঋষিরা যখন 'মন্ত্রময়ী' দেবতার উদ্দেশ্যে যজ্ঞীয় হবি নিবেদন করেছেন, তখন তাদের মন্ত্রগুলি প্রকৃতি ভাবনায় উদ্বুদ্ধ অপরূপ কাব্য হয়ে উঠেছে।

পাশ্চাত্ত্য পণ্ডিত Max Muller, A.A. Macdonell, M. Winternitz প্রত্যেকে বেদের দেবতাদের প্রাকৃতিক শক্তির এক একটি রূপ বলে উল্লেখ করেছেন। M. Winternitz তাঁর গ্রন্থে বলেছেন—"...the greatest majority of the Vedic gods has proceeded from natural phenomena or natural beings [HIL vol. 1. p. 67][২]

একদিকে যেমন অগ্নি, সূর্য, বায়ু দ্যৌ, সোম, উষা, পর্জন্য এরা প্রত্যেকেই প্রত্যক্ষভাবে প্রাকৃতিক শক্তির

রূপ বিশেষ। আবার ইন্দ্র, বরুণ, অশ্বিদ্বয়, রুদ্র, মরুৎ প্রভৃতি দেবতাদের নামগত দিক্ থেকে প্রাকৃতিক শক্তির স্বরূপ সুস্পষ্ট না হলে-ও তাদের কার্যকারিতা থেকে-ই প্রকৃতিগত রূপগুলি স্পষ্ট হয়ে ওঠে। অগ্নি ও সূর্যে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয়, বায়ু ত্বগিন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষ। বিদ্যুৎ অথবা ইন্দ্র নিত্যপ্রত্যক্ষ নয়। বাকী দেবতাগণ এদেরই ভিন্ন ভিন্ন রূপ বিশেষ। ঋগ্বেদের ঋষি বলেছেন—মেঘগণ সৃষ্টির আদিলগ্নে প্রথম দেখা দিয়েছিল। ইন্দ্র সেই মেঘ ছেদন করে জলবর্ষণ করেছেন। পর্জ্জন্য, বায়ু, সূর্য এই তিন দেবতা যথাক্রমে পৃথিবীর উদ্ভিদগণকে পরিপক্ক করেন। বায়ু,সূর্য এই দুই দেবতা জলবহন করেন। (ঋ. সং. ১০/২৭/২৩)

ইন্দ্র দেবতা যেমন বজ্রাদি প্রাকৃতিক শক্তির রূপবিশেষ। ইন্দ্র কর্ত্তৃক বৃত্রবধের আখ্যানটি পণ্ডিতদের মতে মেঘ ভেদ করে জলধারা আনয়নের রূপক। ঋগ্বেদের প্রথম মণ্ডলে গৃৎসমদ ঋষি বলেছেন—

"যো হত্বাহিমরিণাত্ সপ্ত সিন্ধুন্" (ঋ. স. ২/১২/৩)

যিনি মেঘ রূপ 'অহি' হত্যা করে সপ্তসিন্ধুকে পৃথিবীতে আনয়ন করেন, তিনি 'বৃত্রহন্তা' ইন্দ্র। আবার বেদের অনেক স্থানে ইন্দ্র সূর্যের রথচক্র হরণ করে তাকে পরাস্ত করেছিলেন।'

কেবলমাত্র পাশ্চাত্ত পণ্ডিতদের আলোচনাতেই নয়, নৈরুক্তকার যাস্ক-ও তার নিরুক্ত গ্রন্থে এই নিসর্গলীলাকে স্বীকৃতি দিয়েছেন। তিনি নিরুক্তের সপ্তম অধ্যায়ের পঞ্চম পরিচ্ছেদ-এ বলেছেন—"তিস্র এব দেবতা ইতি নৈরুক্তাঃ।" (নি. ৭/৫/১) "অগ্নিঃ পৃথিবীস্থানো বায়ুর্বেন্দ্রো. বান্তরিক্ষস্থানঃ সূর্য্যো দ্যুঃস্থানঃ" (নি. ৭/৫/২) "তাসাং মাহাভাগ্যাদেকৈকস্য অপি বহুনি নামধেয়ানি ভবন্তি" (নি. ৭/৫/৩) তাই অগ্নি যেন 'গৃহপতি' (ঋ. সং ৭/১৬/৫) মিত্রদেবতা অহরভিমানী, কখনো রাত্র্যাভিমানী সূর্য-ই বরুণ। অনেকের মতে বিষ্ণু সূর্যের প্রতিরূপ। (ঋ. সং ১.২২.১৭) রুদ্র দেবতা অন্তরিক্ষলোকের। তিনি সমস্ত জগৎকে জাতমাত্রেই রোদন করান বা স্বয়ং রোদন করেছেন। কারুর মতে তিনি বজ্রের প্রতীক স্বরূপ।

অন্যদিকে বেদের স্ত্রী দেবতাগণ যেমন আপদেবতা বা জলদেবতা সরস্বতী, পৃথিবী অথবা দ্যাবাপৃথিবী, অরণ্যানি, ঊষা ও রাত্রি, রাকা (পূর্ণিমা), সিনীবালী (অমাবস্যা) (ঋ. স. ২/৩২/৮) প্রত্যেকটি-ই প্রকৃতির ভিন্ন ভিন্ন রূপ।

প্রকৃতির সৌন্দর্য বর্ণনা ঃ

বেদের ঋষিদের প্রকৃতি প্রেম, প্রকৃতির রূপ বর্ণনা ভারতীয় সাহিত্যে এক অমূল্য সম্পদ বিশেষ। অলঙ্কারের কারুকার্যে সজ্জিত মন্ত্রগুলিতে যেন এক একটি অপরূপ চিত্রকল্প। সেই ভাষা মাধুর্য্যে প্রকৃতি যেন সজীব প্রাণসত্তা লাভ করেছে। বিশেষতঃ সূর্য, ঊষা, পর্জন্য, অরণ্যানী, রাত্রি প্রভৃতি সূক্তগুলি এই মাধুর্য্যময়তার অনবদ্য উদাহরণ।

ঊষা দেবতার উদ্দেশ্যে নিবেদিত প্রতিটি সূক্তই অপরূপ।

"এষা শুভ্রা ন তন্বো বিদনোর্ধ্বেব স্নাতী।
দৃশ্যয়ে নো অস্থাত্....।। (ঋ. স. ৫/৮০/৫)

ঊষা যেন শুভ্রবর্ণা নারীর ন্যায় অঙ্গসমূহ প্রকটিত করে স্নান করতে করতে উদিত হচ্ছেন।

তিনি সূর্যের পত্নী রূপে বিস্তীর্ণ অন্ধকার বজ্রের মতো দূর করে যান, সেই সৌভাগ্যবতী ঊষা দ্যুলোক ও পৃথিবীর অন্তভাগ থেকে প্রকাশিত হচ্ছেন।

“অব স্যমেব চিন্বতী মঘোন্যুষা যাতি স্বসরস্য পত্নী।
স্বর্জয়ন্তী সুভগা সুদংসা আন্তাদদিবঃ প্রপথ আ পৃথিব্যাঃ।।

(ঋ. সং ৩/৬১/৪)

ঋগ্বেদের প্রথম মন্ডলে ঋষি বলেছেন—

“জায়েব পত্য উশতী সুবাসা। উষাহস্রেব নিরিণীতে অপ্সঃ

(ঋ. স. ১/১২৪/৭)

জায়া যেমন নিজ পতির নিকট নিজেকে উন্মোচন করেন, ঠিক সেভাবে দিবাভাগের সম্মুখে উষা নিজেকে উন্মোচন করে দাও।

তিনি ঋষির কল্পনায় পতি অনুগামিনী যুবতী রমণী—

“উষা রূরুচে যুবতির্ন যোষা বিশ্বং জীবং প্রসুবন্তী চরায়ৈ

(ঋ. সং ৭/৭৭/১)

আবার তৃতীয় মণ্ডলের সূক্তে তিনি বরণীয়া, পুরাতনী, যুবতীর ন্যায় শোভমানা ও বহুস্তোত্রবতী।

‘..

“পুরাণী দেবি যুবতিঃ পুরন্ধিরনুব্রতং চরসি বিশ্ববারে”

(ঋ. সং ৩/৬১/১)

উষার আগমনে মানুষের জীবন থেকে এক একটি দিন ক্ষয়কে কাব্যিক ভাবে বলা হয়েছে—

“স্বঘ্নীব কৃৎনুর্বিজ আমিনানা মর্তস্য দেবী জরয়ন্ত্যায়ুঃ।।”

(ঋ. সং ১/৯২/১০)

ব্যাধ পত্নী যেমন উড্ডীয়মান পক্ষীর পক্ষ ছেদন করে, সেরূপ উষা দেবীও।

প্রথম মন্ডলের উষা সূক্তে তিনি স্বর্গের দুহিতা, যুবতী, শুভ্রবাসা, ধনবতী “এষা দিবো দুহিতা প্রত্যদর্শি ব্যুচ্ছন্তী যুবতিঃ—শুক্রবাসাঃ” (ঋ. সঃ ১/১১৩/৭)

তিনি যেন প্রভাতকালের পূর্ববর্তী সকল উষাগণের উপমা স্বরূপা এবং আগমী উষাগণের জাগরণকারিণী।

“ঈয়ুষীণামুপমা শশ্বতীনাং বিভাতীনাং প্রথমোষা ব্যশ্বৈত্”

(ঋ. সং ১/১১৩/১৫)

তার আবির্ভাব রাত্রির কৃষ্ণবর্ণ অন্ধকার থেকে। আদিত্যের ধামে মিশ্রিত হলে-ও তার শোভা বর্ধন করেন, ক্ষয় করেন না।

সূর্য দেবতার বর্ণনাগুলি-ও অসাধারণ।

“সূর্যো দেবীমুষসং রোচমানাং মর্যো ন যোষামভ্যেতি পশ্চাৎ....”

(ঋ. সং ১/১১৫/২)

মানুষ যেমন সুন্দরী রমণীর প্রণয়াভিলাষী হয়ে তার অনুসরণ করেন, তেমনি সূর্য-ও উষার অনুগামী হন। কখনো আবার সূর্য অস্তগমনের সাথে সাথে রাত্রি দেবী তার বসনখানি চতুঃদিকে বিস্তার করেন। সূর্য যেন তার হরিৎ বর্ণের অশ্বরূপী কিরণগুলিকে বিযুক্ত করে নেন তাই অন্ধকার নেমে আসে—

“যদেদযুক্ত হরিতঃ সর্ধস্থাদাদ্রাত্রী বাসস্তনুতে সিমস্মৈ।”

(ঋ. সং ১০/১১৫৪)

কখনো বা সূর্যের আগমনে নক্ষত্ররা তস্করের ন্যায় পলায়ন করে। (ঋ. সং ১/৫০/২)

পর্জন্য সূক্তে রথী যেমন কশাঘাত করে অশ্বদেরকে উত্তেজিত করেন, পর্জন্য-ও তেমনি মেঘসমূহকে অপসারণ করে বৃষ্টি আনেন। পর্জন্যের শব্দ সিংহ গর্জনবৎ প্রতীত হয়। (ঋ. সং ৫/৮৩/৩)

দশম মন্ডলের অরণ্যানী সূক্তটিতে অরণ্যের বর্ণনা অপরূপ—'আঞ্জনোন্ধী' অরণ্যদেবী যেন কবির কল্পনায় প্রাণময়ী, তার সাথে কথা বলা যায়।

"কথা গ্রামং ন পৃচ্ছসি ন ত্বা ভীরিব বিন্দতী"

(ঋ. সং ১০/১৪৬/১)

গভীর বৃক্ষ বেষ্টিত অরণ্যানী একাকী থাকতে ভয় করেন না। বীণার তারে তারে অরণ্যানীকে যেন জন্তুরা শব্দ করে উত্তর দিচ্ছে। ভ্রম হচ্ছে যেন কোথাও অপরূপ অট্টালিকা, কোথাও আবার শত শত শকট সন্ধ্যেবেলা নির্গত হয়ে আসছে।

দশম মন্ডলের রাত্রিসূক্তটি ভাবঋদ্ধ। রাত্রি দেবী প্রকাশিত হয়ে-ই আলোকের দ্বারা অন্ধকারকে নষ্ট করেন (ঋ. সঃ ১০/১২৯/১-২)

কেবলমাত্র ঋগ্বেদেই নয় অথর্ববেদের ভূমিসূক্তটি (অ. বে. ১২/১) প্রকৃতি ভাবনার এক অপরূপ কাব্যময় প্রমাণ।

সূক্তের প্রারম্ভেই কবি বলেছেন—

"সত্যং বৃহদ্ ঋতমুগ্রং দীক্ষা তপো ব্রহ্ম যজ্ঞঃ পৃথিবীং ধারয়ন্তি"

(অ. বে. ১২/১/১)

সত্য, তপস্যাদির দ্বারাই এই পৃথিবী পরিচালিত হয়। কেবলমাত্র প্রকৃতি বর্ণনাই নয়, এই মন্ত্রে সুগভীর আদর্শ ফুটে উঠেছে।

মধুময় এই পৃথিবীর স্বাদ তার সন্তানেরা ভোগ করে। যার মধ্যে সমস্ত জলরাশি আশ্রয় পায়, অন্নাদি দ্বারা জীব প্রাণলাভ করে, বনস্পতি বৃদ্ধি পায় সেই ভূমি দেবতার কাছে ঋষি কোন ঐহিক সুখ প্রার্থনা করেন নি—
"বাচো মধু পৃথিবি ধেহি মহ্যম্।" (অ. বে. ১২/১/২২)

অথর্ববেদের ভূমিসূক্ত অবলম্বনে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর তাঁর 'পৃথিবী' কবিতাটি রচনা করেছিলেন। ভূমিসূক্তের নিপুণ কাব্যময় বর্ণনা তার হৃদয়েও দোলা লাগিয়েছিল।

অথর্ববেদের অপর একটি সূক্তে-ও কবি অমৃতধারা রূপ আপদেবতার স্তুতি করেছেন। তা যেমন ইহলোকে নদী, সমুদ্রে মানুষের তৃষ্ণা মেটায়, তেমনি আবার দেবতাদের-ও তৃপ্ত করে তোলে। সেই মঙ্গলময়, সর্বশুচি জলের কাছে ঋষি শান্তির প্রার্থনা জানিয়েছেন।

"শিবে মা চক্ষুষা পশ্যতাপঃ" (অ. বে. ১/৩৩/৪)

সংস্কৃত সাহিত্যের উত্তরকালেও প্রকৃতি বর্ণনা কবিদের কাছে অত্যন্ত গুরুত্ব লাভ করেছিল। কিন্তু বেদে প্রকৃতি যেন এক একটি প্রাণসত্তা রূপে নিজের সৌন্দর্য মেলে ধরেছে। এখানেই বৈদিক কবিদের বৈশিষ্ট্য।

বৈদিক প্রকৃতিতে নদী ঃ

বৈদিক যুগে আর্যসভ্যতা নদীকে কেন্দ্র করেই বিস্তার লাভ করেছিল। তাই বিভিন্ন বেদগুলিতে নদীর উল্লেখ এসেছে বারংবার। ঋষিরা নদীকে দেবতাজ্ঞানে স্তুতি করেছেন।

সমগ্র বৈদিক সাহিত্যে ত্রিশ-এরও বেশী নদীর নাম উল্লেখ পাওয়া যায়। বেদে সপ্তসিন্ধুর নাম পুনঃ পুন উচ্চারিত হয়েছে। ঋগ্বেদের দশম মন্ডলের নদীসূক্তে নদীই দেবতা (ঋ. সং ১০/৭৫) এই সূক্তে নদীর কথা পাওয়া যায়,—সিন্ধু, গঙ্গা, যমুনা, সরস্বতি, শতদ্রু, পুরুষ্ণু, বিতস্তা, ক্রমু, গোমতী, কুভা ও মেহত্নু এই নদীগুলি বেশীরভাগই সিন্ধু নদের শাখা নদী। কেবলমাত্র নদীগুলির নাম উল্লেখই নয়, ঋষি অত্যন্ত যত্নে তার রূপ বর্ণনাও করেছেন—

স্বশ্বা সিন্ধুঃ সুরথা সুবাসা হিরন্ময়ী সুকৃতা বাজিনীবতী।
ঊর্ণাবতী যুবতিঃ সীলমাবত্যুতাধি বস্তে সুভগা মধুবৃধম্।। (ঋ. সং ১০/৭৫/৮)

সিন্ধু নদী যেন চিরযৌবনা, সুন্দরী বস্ত্র সুবর্ণমণ্ডিতা হয়ে তিনি সুসজ্জিতা হয়েছেন।

বেদে আরেকটি নদী অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ রূপে পূজিত হয়েছেন, তিনি হলেন সরস্বতী।

পাবকা নঃ সরস্বতী বাজেভির্বাজিনীবতী যজ্ঞং বষ্টু র্ধিয়াবসুঃ (১/ঋ. সং ১/৩/১০)

সায়ণভাষ্যে আচার্য সায়ণ বলেছেন দ্বিবিধা হি সরস্বতী বিগ্রহদ্দেবতা নদীরূপাচ্চ।[১১] (সায়ণভাষ্যম্ শ্রৌতপাঠ খণ্ড, ১ পৃ. ৬৬)

যাস্কাচার্য-ও সরস্বতীর এই উভয়রূপকে স্বীকৃতি দিয়েছেন—

"তত্র সরস্বতীত্যেতস্য নদীবদ্দেবতাবচ্চ নিগমা ভবন্তি"
(নি. ২.২৩) ইতি।" (সায়ণভাষ্যম্, শ্রৌতপাঠ, খণ্ড ১, পৃ. ৬৬)

বেদের এই দুই প্রধান দেবতার উল্লেখ লক্ষ্য করে আর্যদের বাসস্থান সিন্ধু উপত্যকা বা পঞ্জাব প্রদেশে অথবা সরস্বতী নদীর উপত্যকায় এই বিষয়ে পণ্ডিতরা ভিন্নভিন্ন মত পোষণ করেছেন।

বেদে কেবলমাত্র নদী নয়, সমুদ্রের কথা-ও উঠে এসেছে।—

"যে অস্য আচরণেষু দধ্রিরে সমুদ্রেণ শ্রবস্যবঃ।" (ঋ. স. ১/৪/৩)

আবার পর্বতের কথা-ও বহুক্ষেত্রেই উল্লিখিত হয়েছে।—"পর্বতা হিমবন্তো...." (অ. বে. ১২/১/৯) এখানে হিমবন্তঃ বলতে তুষারাবৃত হিমালয়ের কথা বোঝানো হয়েছে। এছাড়াও শতপথ ব্রাহ্মণে (শ. ব্রা. ১/৬/৩/১১) 'পূর্বপশ্চিম' সমুদ্রের কথা উল্লেখ আছে। তৈত্তিরীয় আরণ্যকে (তৈ. আ. ১/৩১/২) ক্রৌঞ্চ পর্বতের নাম পাওয়া যায়।

বর্তমান যুগের নিরিখে প্রকৃতি বিষয়ক আলোচনার গুরুত্ব

বৈদিক সভ্যতা ছিল প্রকৃতি নির্ভর, নদী কেন্দ্রিক। ঋষিদের এই প্রগাঢ় প্রকৃতি প্রেমের মুলে প্রাকৃতিক শক্তির উপর নির্ভরতা ছিল একটি প্রধান কারণ, ঋষিরা অনুভব করেছিলেন জীবনের প্রয়োজনে প্রকৃতিকে সঙ্গী করে নিতে হবে, তাকে ভালোবাসতে হবে, দেবজ্ঞানে পূজো করতে হবে।

পর্জন্যদেবতা (ঋ. সং ৫/৮৩) সূর্য, অগ্নি এদের অপরিহার্যতা বৈদিক সাহিত্যে অজ্ঞাত ছিল না, সপ্তম মন্ডলে ঋষি উচ্চারণ করেছেন—'সূর্য কিরণসমূহ দ্বারা বারিধারা সৃষ্টি করেছেন, সেই জল বর্ষণ রূপে পৃথিবীর সানুদেশে বর্ষিত হয়" (ঋ. সং ৭/৩৬/১)। পর্জন্য দেব সেই অমৃতধারা বর্ষণ করে নদীগুলিকে পরিপূর্ণ করে তোলে। (ঋ. সং ৫/৮৩/৮) বিভিন্ন মন্ত্রে কৃষিকার্য (ঋ. সং ১/৪/৬), (ঋ. সং ১০/১০/১২) জল সেচন (১০/৯৪/১৩ ও ঋ. সং ১০/৯৯/৪) কূপ খনন (ঋ. সং ১০/২৫/৪) ইত্যাদির কথা পাওয়া যায়। তাই অথর্ববেদের ভূমিসূক্তে ঋষি প্রার্থনা জানিয়েছেন—

“অসংবাধং মধ্যতো মানবানাং যস্যা উদ্বতঃ প্রবতঃ সমং ববু”

(অ. বে. ১২/১/২)

মানুষের বাসস্থান, বনস্পতি, ওষধির উৎপত্তিস্থল এই পৃথিবী যেন সমৃদ্ধ হয়ে ওঠে।

কিন্তু কেবলমাত্র প্রয়োজন-ই নয়, প্রগাঢ় মমতা, আত্মিকতায় বেদের এই মন্ত্রগুলি সুসজ্জিত। প্রকৃতি যেন সর্বত্র সৌন্দর্যময়ী, কল্যাণময়ী রূপে বৈদিক সভ্যতার সম্মুখে তার রূপ-লাবণ্য নিয়ে উপস্থিত হয়েছে।

বর্তমান সভ্যতায় মানুষ যখন প্রকৃতি ধ্বংসের খেলায় মত্ত—অরণ্য সম্পদ, জল সম্পদ সবই নিঃশেষ প্রায়, আকাশ বাতাস সমস্ত দূষিত বিষবাষ্পে পরিপূর্ণ। তখন বৈদিক সভ্যতার প্রকৃতি চেতনাকে পুনরাবিষ্কার করা একান্ত প্রয়োজন। কয়েক হাজার বছর আগের সেই আদিলগ্নে ঋষিরা অনুভব করেছিলেন, প্রকৃতি ধ্বংস আত্মধ্বংসের-ই নামান্তর।

তাই ঋষি প্রার্থনা জানিয়েছেন—

শিবেন মা চক্ষুষা পশ্যতাপঃ
শিবয়া অম্বোপস্পৃশত ত্বচং মে
ঘৃতশ্চুতঃ শুচয়ো যাঃ পাবকা
স্তান আপঃ শং স্যোনা ভবন্তু (অ. বে. ১/৩৩/৪)

জলের স্পর্শে আমাদের দৃষ্টি, শরীর সবই যেন কল্যাণময়ী, শান্তিময়ী হয়ে ওঠে।

সবশেষে ঋগ্বেদের প্রথম মন্ডলের মধুঋক্‌গুলির উল্লেখ এ প্রসঙ্গে করতেই হয়—

মধু বাতা ঋতায়তে মধু ক্ষরন্তি সিন্ধবঃ
মাধ্বীর্ন সন্ত্বোষধীঃ।।
মধু নক্তমুতোষসো মধুমৎ পার্থিবং রজঃ
মধু দ্যৌরস্তু নঃ পিতা।। (ঋ. সং ১/৯০/৬-৭)

অর্থাৎ এই পৃথিবীর বায়ু, ধূলিকণা, নদীসমূহ বনস্পতি, রাত্রি ও ঊষা সবই মধুময় হোক, সমগ্র দ্যুলোক মধুময় হয়ে উঠুক।

ঋষির এই প্রার্থনা যেন বর্তমান যুগেও সমান ভাবে সত্য।

শব্দ সংকেত সূচীপত্র

অ. বে. সং—অর্থব বেদ সংহিতা।
ঋ. সং—ঋগ্বেদ সংহিতা।
বৃ. উ—বৃহদারণ্যক উপনিষদ
মনু. সং — মনুসংহিতা
নি.—নিরুক্ত
শ. ব্রা.—শতপথ ব্রাহ্মণ।
H.I.L.—History of Indian Literature, Maurice Winternitz.

পাদটীকা

১। পাশ্চাত্ত্য পণ্ডিত M. Winternitz-এর মধ্যপন্থা অবলম্বনে। গ্রন্থ HIL.

২। তুল. This is concerned with the worship of gods that are largely personifications of the powers of nature [Vedic Reader, A.A. Macdonel]

৩। (ঋ. সং. ১/১৭৫/৪, ৪, ৩০/৪)
পাশ্চাত্ত্য পণ্ডিত A.A. Macdonell-এর মতে সূর্যের সামনে বজ্রযুক্ত মেঘের প্রতিরূপ (Vedic Mythology, A.A. Macdonell, (পৃ. ৩১)

৪। ঋ. স. ১/৭১/৭, ঋ. সং ৬/৭/৬, ঋ. সং ৬/৬১/১০

গ্রন্থপঞ্জী

ঋগ্‌বেদ সংহিতা (সায়ণভাষ্যসহিত) ৩য় সংস্করণ বারাণসী ১৯৬৫।
ঋগ্‌বেদ সংহিতা (১, ২, ৩, ৪ খণ্ড) সায়ণভাষ্য সহিত, অনুবাদ এইচ. এইচ. উইলসন, দিল্লী ২০০১।
ঋগ্‌বেদ সংহিতা, রমেশ চন্দ্র দত্তের অনুবাদ সহিত হরফ প্রকাশনী, পুনর্মুদ্রণ ২০১০।
দত্ত, রমেশ চন্দ্র, ঋগ্‌বেদ সংহিতা (৬ খণ্ড) কলিকাতা, ১৮৮৫-৮৬।
লাহিড়ী, দুর্গাদাস, অথর্ববেদ সংহিতা (৫ম খণ্ড) ঋগ্‌বেদ সংহিতা (৮ম খণ্ড) কলিকাতা, ১৯২৫-৩৬।

অন্যান্য সহায়ক গ্রন্থাদি ঃ

বাংলা

অনির্বাণ—বেদ-মীমাংসা (৩য় খণ্ড)। সংস্কৃত কলেজ কলিকাতা, ১৯৬৫।
বসু, যোগিরাজ বেদের পরিচয়, কলিকাতা, ১৯৭০।
ভৌমিক, জাহ্নবীচরণ—সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার।
ভট্টাচার্য, ডঃ বিমানচন্দ্র—সংস্কৃত সাহিত্যের রূপরেখা, কলিকাতা, মার্চ, ১৯৯৭।
বন্দ্যোপাধ্যায় ধীরেন্দ্রনাথ—সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, কলিকাতা, ডিসেম্বর ২০০৫।

সংস্কৃত

শ্রৌতপাঠঃ—প্রথম খণ্ড, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় কলিকাতা, ১৯৭৫।
পন্ডা, ডঃ প্রমোদিনী ঋগ্বেদপ্রথমমন্ডলস্য সায়ণবেঙ্কটমাধবভাষ্যয়োস্তুলানাত্মক-মধ্যয়নম্। বারাণসী, ২০০০।

English

Macdonell, A.A.—Vedic Mythology.
Chawkhamba Vidya Bhawan, Kashi, 1965.
Macdonell, A.A., A Vedic Reader for Students Motilal Banarasidass Publisher Pvt. Ltd. Delhi, rpt. 1995.
Weber, A.—The History of Indian Literature University of Calcutta, 1959.
Winternitz, M.—A History of Indian Literature Vol. I (Part-I) University of Calcutta, 1959.
Bhattacharji, Sukumari, Literature in the Vedic Age, Vl. I & Vol. II, K.P. Bagchi and Company, Calcutta, 1986.

Svapnavāsavadattam and Pratijñāyaugandharāyaṇam of Bhāsa	Bijoya Goswami
Alaṁkāraśekhara of Keśava Miśra	Bijoya Goswami
Definition of Valid Knowledge	Nandita Bandyopadhyay
Kavirahasya of Halāyudha	Rabisankar Banerjee
Sanskrit Prahasanas	Bijoya Goswami
The Kirātārjunīyam of Bhāravi	Rabisankar Banerjee and Manabendu Banerjee
Kāvyālaṅkāra of Bhāmaha	Rabisankar Banerjee
Bhallāṭa Śataka — A Study	Ed. by Rabisankar Banerjee
Mīmāṁsā-Paribhāṣā of Kṛṣṇa Yajvan	Bhabani Prasad Bhattacharya
Tāpasavatsarāja and Vīṇāvāsavadattā	Bijoya Goswami
Priyadarśikā and Ratnāvalī of Śrī Harṣa	Bijoya Goswami
Poetical Works of Jagannātha	Rabisankar Banerjee
Arthasaṁgraha	Pradyot Kumar Datta
Nāgeśa's Theory of Meaning and its sources	Nandita Bandyopadhyay
Meaning and Interpretation in Ancient India	Bijoya Goswami
Identity and Identity-Based Generalizations: A Critique of the Buddhist Doctrine of Tadātmya-Vyāpti	Nandita Bandyopadhyay
Crime and Punishment in Ancient India	Ed. by Manabendu Banerjee
A Study of Sanskrit Historical Kāvyas in the light of contemporary Inscriptions & Numismatics	Manabendu Banerjee
Minor literary works of Kṣemendra	Rabisankar Banerjee
Pramāṇa in Śālikanātha's Prakaraṇapañcikā	Nandita Bandyopadhyay
Source Materials of Phonetics	Pradyot Kumar Datta
Critical edition of the Chapters on Architecture from the unpublished mss. of Jayamādhavamānasollāsa	Mitali Chatterjee
Contribution of Dārāshiko in Hindu-Muslim Philosophy	Lalita Sengupta
Rudra-Śiva cult in Ancient India	R.C. Hazra
Laghumañjuṣā	Ed. by Nandita Bandyopadhyay
Vayktiviveka	Ramaranjan Mukherji
The Linguistic Speculations of the Hindus	P.C. Chakravorty
Inscriptions of Bengal	N.G. Majumdar
Gauḍalekhamālā	A.K. Maitreya
Technical Terms of Sanskrit Grammar	K.C. Chattopadhyay
A History of Ancient Indian Religion	K. G. Goswami

To be had of — **Sanskrit Pustak Bhandar** 38, Bidhan Sarani, Kolkata – 700 006

ISSN : 0587-1646